НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ
Ukrainian National Academy of Sciences
ІНСТИТУТ МИСТЕЦТВОЗНАВСТВА, ФОЛЬКЛОРИСТИКИ ТА ЕТНОЛОГІЇ ім. М. Т. РИЛЬСЬКОГО
M. Rylsky Institute for Art Studies, Folkloristic and Ethnology
КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ імені Тараса ШЕВЧЕНКА
T. Shevchenko Kyiv National University
МІЖНАРОДНА АСОЦІАЦІЯ УКРАЇНСЬКИХ ЕТНОЛОГІВ
International Association of Ukrainian Ethnologists

ISSN 01306936

НАРОДНА ТВОРЧІСТЬ ТА ЕТНОГРАФІЯ

FOLK ART AND ETHNOGRAPHY

№ 6
2008

№ 6, 2008 (316)
листопад–грудень

Рік заснування 1925
Виходить раз на два місяці

ЗАСНОВНИКИ ЖУРНАЛУ

Національна Академія наук України
Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського
Міністерство культури та мистецтв України

У журналі
CONTENTS

Питання теорії та методології
Theory and Methodology

Розвідки і матеріали
Studies and Materials

Індекс 74328

З історії вітчизняної та зарубіжної науки

From History of Home and Foreign Sciences

Зарубіжна етнологія

Studies and Materials

Редакція не рецензує рукописи та не повертає їх

Редакція залишає за собою право редагувати та скорочувати матеріали

Редакція не завжди погоджується з думками авторів статей

Адреса редакції:

Київ, 01001
вул. Грушевського, 4,
тел. (044) 279-45-22
e-mail: etnolog@etnolog.org.ua
http://www.etnolog.org.ua

Свідоцтво про державну реєстрацію друкованого засобу масової інформації. Серія КВ. № 649 ВІД 25.05.94

Підп. до друку 25.12.2008
Формат 210 × 297/8
Обл.-вид. арк. 16
Наклад 800 прим.

РИТМОСТРУКТУРНА ТИПОЛОГІЯ: ГЕНЕТИЧНІ ПІДСТАВИ

Анатолій Іваницький

Ніщо у світі не може раптово з'явитися наприкінці, після ряду здійснюваних еволюційних переходів (хоч би й найрізкіших), якщо воно непомітно не було наявним на початку.
П'єр Тейяр де Шарден

Основу типологічного методу етномузикології становить моделювання пісенного ритму. Це напрямок музичної фольклористики, де застосовуються точні, формально опрацьовані методи дослідження: *абстрагування* (утворення на підставі варіантної множини модельованого інваріанта, який кладеться в основу пісенного типу і при максимальному поглибленні абстрагування прирівнюється до архетипу), *типологія* (класифікація і систематизація пісенних типів на підставі оперування складоритмічними моделями) та *картографування* (розташування пісенних типів на карті згідно з географією їхніх записів). Докладне обговорення методики ритмоструктурної типології не входить у завдання статті — на те існує спеціальна література [1]. Це, врешті, область достатньо опрацьованої етномузикологічної *прагматики*.

Суть прагматичних дій полягає в тому, що вони засновуються на оперуванні більш-менш значними масивами фактів. Музичні формули-моделі дослідники отримували (й отримують) зі статистичної обробки, яка дає досить високий процент підтверджень опрацьованих правил абстрагування. Моделювання забезпечується досконало опрацьованими алгоритмами. Разом з тим ще недостатньо з'ясовані аксіоматичні підстави ритмоструктурної типології та роль логічних фігур, на які спирається як утворювання, так і моделювання ритмічних конфігурацій пісенних сегментів.

У статті подається *конспект* того, що випливає з логічних фігур і палеопсихології мислення й що зумовлює об'єктивну закономірність моделювання пісенного типу та пояснює його причинність [2].

1978 року я надрукував статтю [3], де використав і скорегував методику масштабно-синтаксичного аналізу Л. Мазеля [4] та доклав до розгляду строфіки українського музичного фольклору. Перша половина статті спирається на застосування лише *понять* дроблення, об'єднання, дроблення з об'єднанням, але не в межах строфічної форми, а стосовно *ритмічної конфігурації пісенних сегментів* [5]. Тут використано саму *ідею* (у Л. Мазеля це метрично-тактові, пропорційно-часові масштаби), але реалізовано її на іншому рівні і на інших принципах, відповідних до законів усної традиційної творчості.

Перший з них: за одиницю обліку береться не *такт*, а *складонота*. Другий принцип: масштаб аналізованих побудов обмежується *сегментом* (у згаданій статті я вживав термін Ф. Колесси «музично-синтаксична стопа»). Третій: у зв'язку з переходом дослідження з рівня композиції на рівень *сегментації*, вказані поняття з *композиційних* (формотворення строфи) переводяться у *синтаксичні* (конкретно про це йтиметься нижче). До трьох принципів розвитку в Л. Мазеля (дроблення, об'єднання, дроблення з об'єднанням) мною на підставі аналізу українського музичного фольклору додано ще два — *репетиційний* (коли в межах сегмента використовується тільки один вид складонот — вісімки або у збільшенні чвертки) та *об'єднання з дробленням*. Останній —протилежний дробленню з об'єднанням.

Чотири з названих вище п'яти принципів упорядкування *ритміки сегментів* втілені в пісні «Дуб на дуба верхом похилився» [6] (приклад 1). Вона записана мною у 1980-х роках. Це, між іншим, єдиний відомий мені зразок, де відразу представлено чотири типи ритмічного розвитку. У строфі їх завжди буває два або три (може бути взагалі один — ритм об'єднання

або рідше — лише репетиційний ритм чи ритм об'єднання з дробленням). Моделі ритмічних конфігурацій подаються відразу під основним нотним текстом:

1. ♩ = 84

Одна / 2 Усі / 3

1.Дуб на ду - ба вер-хом по-хи-лив-са, дуб на ду - ба

об'єднання *репетиція*

4 / 5 / 6

вер-хом по - хи-лив-са, а мій ми-лий до - до - му при-бив-са,

дроблення *дроблення з об'єднанням*

7 / 8

а мій ми - лий до - до - му при-бив - са.

П'ятий тип ритмічного розвитку — об'єднання з дробленням — особливо показовий для русальних пісень і для «Стріли» (яка також належить до русального обряду) [7]:

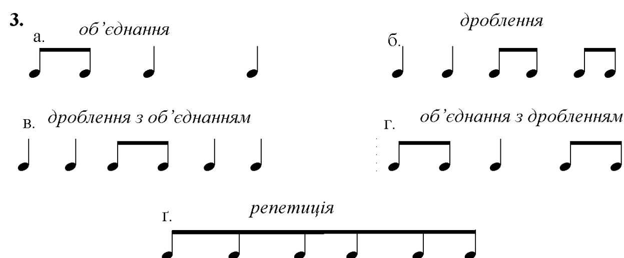
2. **Andante**

1.Виш - ні – че - реш - ні роз - ви - ва - ють - ся,

1. 2.

си - нє о - зе - ро роз - ли - ва - єть - ся, роз - ли- ва - єть - ся.

Тепер зведімо моделі лише до двох ритмічних одиниць — вісімок та четверток. Про правомірність такого моделювання поговоримо трохи нижче, а зараз подамо моделі у двоїчному коді. Дві з них мають «замкнений» (гальмівний) характер ритміки (об'єднання та дроблення з об'єднанням) і три — «розімкнений» (рух, що потребує, як правило, використання після них гальмівного типу ритму, хоч бувають і винятки):



Ритмічні формули виникають і вживаються виключно разом із текстами. Моделювання *складочислової структури* застосовувалося вже в другій половині XIX ст. у вигляді цифрових формул (4+4), (6+6), (4+4+6) та ін. У цьому випадку ритм від'єднано від складочислових структур, оскільки головна увага звертається на ритмічні конфігурації.

Чотири типи ритмічного розвитку попарно мають дзеркально-симетричну будову: *об'єднання — дроблення*; *дроблення з об'єднанням — об'єднання з дробленням*. Репетиційний тип існує відокремлено і не має (та, власне, й не може мати) свого антагоніста.

Ритмоструктурні типи подано у прикладі 3 (а—д) у формах, що найчастіше використовуються у складоритмічних сегментах із текстовими 4—6-складниками. Але їх можна звести до стислих моделей, які максимально унаочнюють форми 5-ти ритмічних конфігурацій і, головне, — самі принципи ритмічного *розвитку* (як закономірності упорядкування ритміки):



Крім внутрішньої ритмічної будови, становить інтерес також композиційна функція типів ритмічного розвитку у межах строфи. Як правило, фрази, що розспівуються в ритмі дроблення, розміщуються в середині строфи (див. приклад 1). Визначальна ознака цього типу ритміки полягає в зміщенні логічного наголосу комунікативного повідомлення *наліво* — на початок синтагми-фрази, тоді як за мовно-інтонаційними законами логічний наголос розташовується в кінці синтагми. Це, з одного боку, засвідчує досить пізнє утворення ритму дроблення (не раніше пізнього Середньовіччя), з іншого — у дробленні явно проглядає наслідок інтуїтивного пошуку нових засобів *суто музично-ритмічної виразності*. Спостерігаємо до певної міри *свідомо* опрацьований засіб, що має певну моторно-жанрову природу та варіативну спрямованість (варіюється подача тексту з різними ритмічними фасонами). Ритм дроблення набуває особливої виразності, коли дроблення сусідує в пісенній строфі з об'єднанням або ритмом дроблення з об'єднанням.

Досить специфічно виглядає використання ритму об'єднання з дробленням (приклад 3 г) — він вживається, як правило, протягом усього наспіву (як у прикладі 2). Так само репетиційний ритм часто охоплює всю строфу (в шумках і деяких жартівливих піснях). Однак *частотність* використання обох названих типів ритмічної форми не йде ні в яке порівняння з використанням ритму об'єднання, який можна назвати генералізованим в українському фольклорі, особливо у пізніших, ліричного пласта наспівах.

Тенденція до зміни різних ритмічних типів у межах пісенної строфи взагалі є однією з особливостей ритмічного розвитку в пізніх пластах фольклору. Але якщо використання репетиції та об'єднання загалом не ставить за мету *варіювання ритміки строфи* (вони належать до основних форм ритмічної організації пісенних сегментів), то в дробленні яскраво проступає цілком певна технологічно й художньо осмислена мета — видозмінення внутрішньої ритміки окремих фраз пісенної строфи. Сказане простежується в пісні «Дуб на дуба верхом похилився» (див. приклад 1). При цьому слід звернути увагу на те, що зміна типів ритму в

ції пісні при структурі вірша (4+6) припадає на 6-складовий сегмент (репетиція, дроблення, дроблення з об'єднанням), а 4-складник скрізь розспівано в ритмі об'єднання.

Розімкнені типи ритму (репетиція та дроблення) переважно розміщуються в середині строфи, що явно *кінетизує* її ритмічний уклад. Ці два типи ритму рідко замикають строфу. Але і в тому випадку, коли вони розміщені наприкінці строфи, це далеко не завжди означає «замикання»: слід брати до уваги, що народна пісня має куплетну форму, тому побудова заключної фрази в ритмах репетиційному або дроблення не завжди бере на себе місію завершення «музичної думки». Як правило, кінцевий незамкнений ритм — лише засіб підготовки *наступної* строфи: він динамізує куплетну форму. У таких випадках маємо *неперервність розвитку* «вглиб строф». У більшості випадків пісня, як було сказано, починається й закінчується замкненим ритмічним типом, а незамкнені вміщуються в середині. Унаслідок цього виникає ще один, крім ладового, різновид *дистантних арочних зв'язків* у строфі на рівні ритміки — між першим та останнім сегментами, які здебільшого тяжіють до *замкненої* ритмічної будови [8].

***

П'ять типів ритмічного розвитку щільно пов'язані із синтактикою, історією розвитку мовного речення й музичної форми. Саме в час виникнення в кінцевому палеоліті синтагмічного мислення почали формуватися в мовленні поняття, а в наспіві — мотиви-фрази. Тому внутрішня ритмічна конфігурація пісенних сегментів є явищем вторинним порівняно до фактора *членоподільності*. Композиція пісенної строфи заснована на *сегментації*, яка є наслідком *членування* комунікативного повідомлення на мовні синтагми ще від мезоліту.

Просте речення, за даними історичної лінгвістики, склалося в його сучасних формах у мезоліті (близько 12 тис. років тому). Воно спирається на бінарні опозиції суб'єкта (називної частини) та предиката (частини оперативної, зокрема дієслівної). Предикат у модальності розповідного речення *замикає, підсумовує* повідомлення інтонаційно і за смислом. На тій стадії мислення (у мезоліті), отже, закономірно постав *сам принцип* підсумування-об'єднання. Десь у той же час (або дещо пізніше: наприкінці мезоліту — на початку неоліту), оскільки це загальна закономірність мислення, почав формуватися музичний *ритм об'єднання* (приклад 3 а). У розмовній мові селянства (і не тільки) й зараз переважають прості речення (складно-сурядні — лише їх різновид). Тому не дивно, що цей тип ритмічної конфігурації пісенних сегментів — *об'єднання* — у фольклорі домінує (і не тільки у фольклорі — це прояв одного з двох психофізіологічних процесів: збудження та гальмування, причому останнє в житті людини відіграє вагому, а саме — *стабілізуючу* роль).

Інший тип замкненого ритму — дроблення з об'єднанням (приклад 3 в) — постав ненабагато пізніше. У його будові можна вбачати *стислу логічну модель паратаксису* («нанизування» нестійкості та завершення сурядного повідомлення знов-таки гальмуванням — інтонаційною і смисловою «крапкою»). Усталення конфігурації цього типу ритму слід датувати початком неоліту, коли відбувалося становлення мовного паратаксису (складно-сурядних речень).

Ритмічні конфігурації дроблення та об'єднання з дробленням явно постали як *симетричні антагоністи* ритмів об'єднання та дроблення з об'єднанням. Це вже наслідок високого рівня оволодіння логікою (зокрема, інтуїтивне опанування дзеркальною симетрією). Їхнє остаточне музично-часокількісне оформлення сталося в пізньому Середньовіччі.

Розгляньмо репетиційний ритм. Його хронологізувати практично неможливо. Але очевидно, що сам *репетиційний принцип* не пов'язаний із мовними чи музичними причинами. Серіація виробничих та соціальних дій *відтворення* бере свій початок ще від нижнього палеоліту, коли палеонтроп розпочав обробку кам'яних знарядь. Протягом сотень тисячо-

літь зростала кількість виробничих операцій, але всі вони продовжували *серіюватися* (повторюватися). Сучасна технологічна цивілізація так само базується на принципах серіації. Отже, репетиційний ритм є не що інше, як *унаочнена часокількісна модель* найважливішого принципу розвитку біоценозу — *повторюваності дій на фізіологічному, виробничому та ментальному рівнях*. На додаток можна зауважити, що принцип серіації в історії культури особливо послідовно вживається в танцювальному мистецтві.

Як випливає з проведеного аналізу, принципи того чи іншого *дозування часу* (опрацювання, власне, фігур музичного ритму) — процес надзвичайно тривалий. Він розпочався в мезоліті й остаточно привів до сучасних форм ритмічного розвитку в пісенних сегментах у Середньовіччі.

***

Операції з ритмоструктурної типології здійснюються як акти, скеровані на «очищення» пісенної тканини від варіативних елементів із метою виходу на *ритмічний інваріант* — архетип [9]. П'ять означених принципів ритмічного розвитку є фундаментальними *архетипічними моделями музично-фольклорного мислення*. Саме їх інваріантна природа й забезпечує можливість творчого розспівування та знахідок естетичного й художнього порядку. *Інваріант — це новий предмет, абстрагований із реальності*. Перевага абстрагування полягає в тому, що усуваються варіанти і спрощуються дії.

Двоїчний код, у якому змодельовано п'ять принципів ритмічного розвитку, був прозірливо застережений В. Гошовським [10]. Двоїчний код — це *бінарне ядро* музично-ритмічного мислення. В етномузикологічній дослідницькій практиці бінарний код використовується як частковість поряд з іншими видами моделей (найчастіше вони складаються з трьох ритмічних тривалостей — вісімок, чверток та половинних нот, як це подано у прикладі 1).

Метою статті є не обговорення видів моделей, міри їх «глибини» та застосування у варіантних та ареальних дослідженнях, а виявлення генетичних підстав для постання й існування цих так званих «моделей» (бо моделювання є ретроспективною дією) і поглиблення генетичної та світоглядної бази методики моделювання, засвідчення, що підстави операцій із моделювання *запрограмовані в законах архетипічного музичного мислення*.

Ритмоструктурна типологія з інструментально-операційного погляду є ефективною емпіричною методикою музично-історичних і теоретичних досліджень. Але, попри це, існують ще й *генетичні, хронологічні, палеопсихологічні, соціально-виробничі* та інші численні питання, які й потребували з'ясування. У загальних рисах пропонована стаття дає відповіді на ці питання [11]. Залишається розглянути ще два важливих моменти, що торкаються проблем *генези ритмічних архетипів музичного мислення*.

Перший — це загадка збереження впродовж тисяч років духовної інформації на історичній дистанції від палеоліту і до сього-дення. Вона пояснюється особливостями мислення (не лише архетипічного, а мислення як властивості матерії і духу). Мислення не тільки опрацьовує інформацію, що поступає із зовнішнього та внутрішнього світів, а й *кодує* її, виробляє та застосовує в часі різноманітні символи та алгоритми. Так звана первісна людина виробила цілий арсенал досконалих і не перевершених досі логічних фігур і прийомів пам'яті. Серед них є ті, що забезпечують не менш надійне збереження духовних та інтелектуальних досягнень, аніж письмо чи образотворче мистецтво (психологи і психотерапевти говорять про потужні резерви мислення, які у сфері *підсвідомого* перевершують можливості індивідуальної свідомості [12]).

При переході на матеріально-знакову систему запам'ятовування «цивілізована» людина увільнилася від необхідності дотримуватися досконало розробленої мнемоніки палеолітично-неолітичної доби і перейшла до використання

в музиці різних видів часових пропорцій, метричності (у тому числі тридольної, невластивої архаїчним культурам), принципів застосування контрасту та ін. Такий стан сучасної музики, що склався від Середньовіччя, не може бути предметом історичного синтаксису. Це вже об'єкти нормативних композиційних структур авторської творчості — їх дослідженню присвячено багатющу музикознавчу літературу.

Чим глибше етномузикологія пізнає фольклор, тим менше залишається підстав дивуватися, чому і як слов'янська народна творчість та інші давні етнічні культури зберігають морфологічні, ритмічні, модальні та синтаксичні ознаки *архаїчного мислення*. Якщо взяти до уваги логічні фігури, опановані первісним мисленням, вербально-кінетичну мову, насичену спонукальною модальністю, з розмитими (а точніше, ще не сформованими) обрисами типів речень, додати до цього *діалогізм* мовлення, то стикаємося з історично ствердженим фактом, що всі ці явища усна пам'ять *транспортувала* крізь тисячоліття, а деякі — через десятки й сотні тисяч років [13].

Усна пам'ять і усна творчість базуються на створенні й використанні *фігур узагальнення* [14]. Не було б цієї довготривалої пам'яті про ритмоструктурну і типологічну норму, пісенний розспів набував би, очевидно, аморфного вигляду (як спів тварин і птахів), а відтворити теоретичну модель архетипу було б узагалі немислимо [15]. У лінгвістиці існує поняття *норми*, *структури* та *індивідуального мовлення*. Норма становить «середній рівень мови»[16]. Наприклад, інтонація складнопідрядного речення може бути різна, але вона сприймається як така лише тому, що існує *норма*, з якою реципієнт інтуїтивно (і миттєво!) зіставляє почуте. У В. Алексеєва є до сказаного доповнення: «Видається вельми вірогідним, що у вигляді вродженої психічної структури, на основі якої формуються бінарні опозиції, виступає усвідомлення одного з реально існуючих у природі видів симетрії»[17].

Типізація фольклорної творчості, яку ми зараз спостерігаємо, є не що інше, як наслідок поступового кодування спершу розпливчастих, нестійких відчуттів, вироблення «норми» у вигляді принципів, зокрема, ритмічного розвитку. Далі відбувалася семантизація цього коду та переведення його у вид мистецтва з властивими йому умовностями, своєрідною естетикою та відбитком часу.

Сума навичок, фізіологічних змін, психічних досягнень накопичувалася, починаючи, як мінімум, від середнього (почасти й раннього) палеоліту. Їх кодування відбувалося на різних рівнях та в різних масштабах. Один із таких музично-семантичних кодів особливо цікавий. Він дістав визначення як «наспів-формула» (Є. Гіппіус [18]). У цій характеристиці є підстави вбачати натяк на неусвідомлений рух думки дослідника у бік езотеричного розуміння функції обрядового наспіву.

Друге питання є складнішим і почасти гіпотетичним. Щойно розглянуте стосувалося механізмів мислення. Тепер спробуємо продовжити розмову в так би мовити «езотеричному» річищі , а точніше, скоригувати позитивістський (матеріалістичний) погляд на мислення і далі докласти отримані наслідки до музично-пісенного формотворення.

П. Тейяр де Шарден стверджує в мислі (думці, свідомості) її «психічну трансцендентність стосовно інстинкту»[19] (інакше кажучи, вказує на незалежність мислення від еволюційно-біологічного розвитку). Він дотримується погляду, що *світ і ноосфера* становлять сукупність, яка має *центр трансцендентного сходження*. Про це він пише так: «Простір — час із необхідністю, *конвергентний по своїй природі*, оскільки містить у собі та породжує свідомість»[20]. Далі він підкреслює: ця конвергентність (прагнення до єдності) зумовлена тим, що в ноогенезі відбувається синтез двох рівнів — синтез *індивідуальностей* та *націй і рас*. І далі за текстом коментує щойно викладені думки: «Це означає, що людська історія розвивається між двома критичними точками мислення (однією — нижчою та індивідуальною, другою — вищою і колективною)» [21].

У фольклорі (зрозуміло, включно із первісним мистецтвом) на підсвідомо-колективному

рівні опрацьовано систему численних символів і кодів та алгоритми запуску *інформаційних програм*. Ці основи забезпечують тривалу усну передачу творів фольклору від покоління до покоління протягом тисяч років. Жоден авторський твір не може протриматися такий час, тому що в ньому *відсутня програма*, яка на підсвідомому рівні забезпечує дію так званого *фактора довготривалості*.

Візьмімо для прикладу один зразок такої програми: складочислова структура (5+5) і її часова конфігурація в ритмі об'єднання (♪♪♪♪ ♩ + ♪♪♪♪ ♩). Здається, елементарно: усім відома колядка... Але ж це величезного значення і складності код! І шлях до наукового усвідомлення цього коду прокладає сáме моделювання. У колективній свідомості цей код запускається через алгоритм, де перша операція заснована на *серіації* складочислової структури і ритмічної форми об'єднання. Далі відбувається *шифрування* цього інваріанта: вступають у дію фактори варіативного ускладнення та вирощування *індивідуальних ознак*. Так виникають варіантні групи споріднених пісенних типів.

Аналогічне явище існує в біології: молекула ДНК є нічим іншим, як *інформаційною програмою* [22]. Якщо існує така програма на рівні білкових молекул, то чи можна так просто заперечувати існування *культуротворчих* інформаційних кодів і програм? Варто зважити на ідею П. Тейяра де Шардена, ученого зі світовим ім'ям, про первинну єдність матерії і свідомості. Сучасна наука явно прямує до зближення з езотеричним поглядом на світобудову й антропогенез. Тому можна висловити небезпідставну надію, що в молекулі ДНК (в алгоритмах реалізації її інформаційної програми) з'ясується з часом існування не лише біологічного, але й *духовного* та *інтелектуального* коду. Можна припустити, що в алгоритмах ДНК існує ієрархія біологічного і духовного. Біологічна й хімічна частина більш-менш з'ясовані. Але біблійне твердження про те, що *спочатку було Слово*, чекає на розкодування.

Музичний фольклор є чинником історії, географії та біології [23], оскільки є складовою об'єктивної категорії етносу та біосфери. Тому фольклор лише своєю чуттєвою стороною належить до мистецтва (і то не цілком). А як прикмета і фактор етнічності й етногенезу він постає, розвивається і зберігається за тими ж законами, що й етнос: *у єдності біології, історії та географії*.

Однак Л. Гумільов при розробці своєї концепції обмежився розглядом біосфери та географії. Він, по суті, створив картину утворення й руху біомаси етносу у вимірах історичного часу та на географічному просторі. Тому тривалість існування етносу в нього обмежується 1200—1500 років. Етнос Л. Гумільова — практично *бездуховна категорія*. Це не докір: по-перше, він є піонером у цій галузі етнології, його заслуги неоціненні; по-друге, у ті роки (радянські) він і так зробив майже неможливе. А найменший крок у бік духовності як частини національного характеру породив би безліч труднощів як наукових, так і ідеологічних.

Проведене мною дослідження (згадувана монографія «Історичний синтаксис фольклору») може внести суттєві поправки до твердження Л. Гумільова про «апокаліптичну» цифру — 1500 роками [24]. Фактори культури й духовності не жорстко пов'язані з конкретним етносом і терміном його життя. Логічні коди фольклору і первісного мистецтва є однаковою мірою *етнічними* й *надетнічними*. Коди усного музичного мистецтва у вигляді ритмоструктурних архетипів здатні (а так воно і є) мандрувати в історичному часі й укорінюватися разом з уламками загиблого етносу в нові (інші) частини біота ноосфери. Не кажучи вже про те, що вони як інформаційні програми багато в чому мають взагалі понадетнічне походження, а можливо, є частиною *первинної свідомості*, про яку писав П. Тейяр де Шарден. У кожному разі тут ще далеко до істини.

Ритмоструктурні архетипи календарних та весільних пісень виникли в землеробському неоліті, коли етносів у сучасному вигляді ще не було. Це по-перше. По-друге, логічні основи

цих архетипів, як було показано в цьому нарисі, почали складатися ще наприкінці палеоліту. Отже, з падінням цивілізацій Аратти, Трипілля та інших їхні духовні надбання, насамперед архетипічного плану, не пішли в небуття.

М. Вавілов простежив поширення злакових культур і водночас — етнічні рухи. Угорський музиколог Б. Сабольчі здійснив таку ж спробу на музичних матеріалах. Результати не були однозначними. Але сам факт такого пошуку слід вітати. Це перспективний шлях. З часом буде удосконалено методику та інструментарій, що дозволить чекати дуже цікавих наслідків. Б. Сабольчі спирався на музичні інтонації (мелодичні мотиви). Але мелодія через її варіативну природу — дуже непевний для історичних досліджень складник музичної тканини (про це ще в 1930-ті роки висловлювався К. Квітка). Очевидно, тому наслідки цікавої новаторської праці Б. Сабольчі не здалися багатьом колегам досить переконливими. Можна сподіватися, що залучення для тієї ж мети ще й ритмоструктурних побудов (моделей, архетипів) дасть більш доказові результати.

[1] *Квітка К.* Українські пісні про дітозгубницю // Етнографічний вісник УАН. – К., 1926. – Кн.. 3. - С. 113–137;К., 1924. – Кн. 4. – С. 31-70. *Гошовский В.* У истоков народной музыки славян. Очерки по музыкальному славяноведению. – М., 1971. С. 20–30; *Банин А. А.* Об одном аналитическом методе музыкальной фольклористики // Музыкальная фольклористика. /Ред.-сост. А. А. Банин. – М., 1978. – Вып. 2. – С. 117–157; *Луканюк Б.* Станіслав Людкевич як зачинатель типологічної школи в українській фольклористиці // Пам'яті Яреми Якуб'яка. Збірка статей та матеріалів / Упоряд. М. Кушнір. – Л., 2007. – С. 140–161.

[2] Матеріали статті основані на моєму монографічному дослідженні «історичний синтаксис фольклору (проблеми походження, хронологізації та декодування народної музики)», яке, сподіваюся, з'явиться друком наступного року.

[3] *Иваницкий А. И.* Типологическая характеристика некоторых принципов формообразования в украинском фольклоре // Музыкальная фольклористика. / Ред. – сост. А. А. Банин. – М., 1978.– Вып. 2 – С. 90–116.

[4] *Мазель Л. А., Цуккерман В. А.* Анализ музыкальных произведений. Элементы музыки и методика анализа малых форм. – М., 1967. – С. 420–422. Питання, що стосуються проблематики синтаксичного аналізу музичного періоду, опрацьовані Л. Мазелем.

[5] Вказана стаття має дві методичні частини. У другій половині статті (де розглянуто музично-пісенну строфіку) методику Л. Мазеля використано майже без змін.

[6] *Іваницький А. І.* Історична Хотинщина. – Вінниця 2007.№ 185. Пісня складається з 10-ти текстових строф і у збірнику має три построфні транскрипції. Тут подано лише 1-у строфу, оскільки для ілюстративного завдання цього достатньо.

[7] Народні пісні в записах Лесі Українки та з її співу. Записи з голосу Лесі Українки М. Лисенка та К. Квітки /упоряд. О. І. Дей та С. Й. Грица. – К., 1971. – С. 160. Вміщена серед хрестинних, але це помилка. У побуті вона, звичайно, могла співатися на хрестинах (тематика кумання), але типологічно це русальна. Див. типологічно спільні зразки серед русальних: *Іваницький А. І.* Хрестоматія з українського музичного фольклору. – Вінниця, 2008. – Розділ «Весняне рівнодення та весняна обрядовість».— Підрозділ «Русалії», № 47, 48, 50, 53.

[8] Зрозуміло, йдеться про переважні тенденції у формотворчості, бо трапляються й численні «винятки». Щоправда це не так винятки, як багатство композиційних ресурсів. Але вказані тенденції до переважання ритму об'єднання у формотворенні аналогічні мовно-лінгвістичному поняттю *норми.* Саме тому, що існує «норма», можливі відхилення від неї, які сприймаються завдяки «нормі» свіжо та яскраво.

[9] В. Гошовський пропонує розрізняти *прототип* та *архетип* (*Гошовский В.* У истоков народной музыки славян... – С. 12, 13). Архетип – найдавніший варіант, що містить головні елементи даного пісенного типу. Прототип – теоретично створений прообраз варіантів пісенного типу. Для завдань синтаксичного аналізу в такому розрізненні немає потреби. Тому я вживаю один термін – *архетип* у значенні *первісної ритмічної структури,* що склалася на підставі оперування логічними фігурами – насамперед бінарностями, композиціями бінарностей і дипластіями.

[10] *Гошовский В.* У истоков народной музыки славян... – С. 24, 25. Однак недоцільно (принаймні у синтаксичній проблематиці) зводити ритмічні моделі до двох видів метричного вислову на $\frac{2}{4}$ та $\frac{3}{4}$.

[11] Докладно ці та багато інших проблем висвітлюються у моїй монографії «Історичний синтаксис фольклору», згаданій вище.

[12] Див.: *Юнг К.* Об отношении аналитической психологии к поэзии // *Юнг К.* Избранное. – Минск, 1998. – С. 378.

[13] Б. Рибаков писав про глибину народної пам'яті

в десятки тисяч років (*Рыбаков Б. А.* Язычество древних славян. – М., 1981. – С. 9). Але це переважно стосується верхньопалеолітичних зображень і символів. Проте опрацювання фігур логіки розпочалося близько мільйона років тому (зокрема, наявність бінарних опозицій у мисленні палеоантропів сумнівів серед палеопсихологів та археологів не викликає).

[14] Низка узагальнень: логічні фігури (бінарні опозиції, композиції бінарностей, дипластії, серіації, класифікації та ін.), а далі їх частковий прояв у вигляді різного роду симетрій, типів ритмічного розвитку (об'єднання, дроблення та ін.).

[15] О. Банін висунув у 1970-х роках свій варіант бачення пісенної моделі, назвавши його «складоритмічним періодом». У нього «період» охоплює *вірш.* Ця модель може застосовуватися в аналітичних операціях, але вона непридатна для синтаксично-генетичного аналізу. Обговорюючи складоритмічний період та узагальнену силабічну ритміку (рос. – «слоговая ритмика»), О. Банін подає слушний коментар: «Узагальнена силабічна ритміка є найвагомішою властивістю музично-поетичних творів усної традиції. Пісенні твори композиторської творчості цієї властивості не мають. Тому можна стверджувати, що кожен твір фольклорної традиції в його основі будується на складоритмічному періоді, і, навпаки, пісня, що має в основі відомий складоритмічний період, може бути на основі вагомих підстав зарахована до тієї чи іншої фольклорної традиції. (*Банин О. О.* Об одном аналитическом методе музыкальной фольклористики / Музыкальная фольклористика.–М. 1976 Вып 2. – С. 145).

[16] *Степанов Ю. С.* Основы языкознания. – М., 1966. – С. 99.

[17] *Алексеев В. В* Становление человека. – М., 1984. – С. 252, 253.

[18] Песни Пинежья. Материалы фонограмархива, собран. и разработ. Е. В. Гиппиусом и З. В. Эвальд. – М., 1936. – С. 137.

[19] *Тейяр де Шарден П.* Феномен человека. – М., 1987. – С. 141.

[20] Там само. – С. 205.

[21] Там само. – С. 225.

[22] Див. її змістовне обговорення у книжці: *Канигін Ю.* Шлях аріїв. Україна в духовній історії людства. – К., 2006. – С. 482, 483.

[23] Див.: *Гумилев Л. Н.* Этногенез и биосфера земли. – М., 1993. – С. 35, 447.

[24] Зокрема, єврейський етнос існує вже удвічі довше.

ФОЛЬКЛОР: ПОЧАТОК ВЖИВАННЯ ТЕРМІНА В УКРАЇНСЬКІЙ НАУЦІ ТА ЙОГО ЗНАЧЕННЯ

Михайло Глушко

«Було би цікаво і повчально простежити входження терміна «фольклор» у науку різних країн і зміни його значення, які супроводжували його переможну ходу по земній кулі», — більше сорока років тому наголосив відомий радянський (російський) фольклорист Віктор Гусєв [17, 5]. Слід сподіватися, що хоча би тепер слова цього вченого привернуть увагу українських знавців усної народної словесності, бодай тому, що поняття «фольклор», «фольклористика», «фольклоризм», «фольклорний» стали постійними супутниками їхньої наукової лексики, а також літературознавців, етнологів, музикознавців, культурологів, істориків.

Як доказ вищезазначеного висвітлимо випадок, який нещодавно трапився на засіданні однієї спеціалізованої вченої ради. Зокрема, в одного здобувача наукового ступеня кандидата філол. наук зі спеціальності «фольклористика» поцікавилися, хто з українських учених уперше вжив термін «фольклор» і в якій праці. Замість відповіді в залі запанувала тиша. Ситуацію намагалися виправити поважні члени спецради: одні згадали ім'я Михайла Грушевського, другі — Івана Франка, треті — Михайла Драгоманова. Однозначної відповіді так і не пролунало, бо це питання поки що не цікавило українських знавців усної народної творчості. Тому марно сподіватися й на позитивні результати пошуків навіть у найсучасніших народознавчих виданнях навчально-методичного і довідкового характеру [32, 17–21; 38, 11–44; 41, 264, 396–398] .

Добре відомо, що кожне поняття, зафіксоване як термін, — це один із головних інструментів

наукового дослідження, оскільки узагальнює результати пізнання дійсності, суттєві властивості, зв'язки предметів і явищ тощо. Як і кожна наука, фольклористика в ході розвитку також поповнювалася новими термінами та поняттями.

Щодо розмежування етнографії та фольклористики як окремих галузей наукових знань деякі сучасні народознавці вважають, що вперше це зробили члени Наукового товариства ім. Т. Шевченка. Так, відома львівська дослідниця Оксана Сапеляк в одному зі своїх досліджень констатувала: «Оскільки перше видання Етнографічної комісії — "Етнографічний збірник" — охоплював і етнографічні описи та фольклорний матеріал, причому другий значно більший за обсягом, то, на перший погляд, створювалося хибне враження, ніби вчені НТШ або чітко не розрізняли етнографію і фольклористику, або навіть змішували ці поняття. Однак, саме в НТШ окремо визначилися дефініції фольклористики та етнології, причому останньої, як самостійної науки» [39, 20, 21]. Відтак авторка дійшла висновку, що вперше розмежував українську етнографію (етнологію) та фольклористику Федір Вовк [39, 22, 153].

Отже, постають три важливих питання, які треба вирішити в нашому дослідженні. По-перше, хто з українських учених справді вперше почав уживати термін «фольклор»? По-друге, з якою метою його вживали спочатку, і яке значення він мав у працях членів НТШ? По-третє, що спільного і відмінного у зясуванні предмета, з одного боку, фольклористики кінця XIX — початку XX ст., з другого — етнографії та етнології?

Слово «фольклор» (англ. *folklore* — народна мудрість, народне знання) в науковий обіг увів англійський археолог Уїльям Джон Томс, опублікувавши 22 серпня 1846 року в щотижневику «The Atheneum» невелику за обсягом статтю «Folk-Lore». Як дослідник пам'яток матеріальної культури автор хотів за допомогою цього терміна підкреслити їх зв'язок із проявами духовного життя народу — зі звичаями, звичками, обрядами, забобонами, баладами, прислів'ями тощо давніх віків [17, 3].

Офіційно поняття «фольклор» Англійське фольклорне товариство прийняло і закріпило 1879 року, причому у двох значеннях — у широкому і вузькому. У широкому воно означало всю «неписану [усну. — *М. Г.*] історію народу, переважно неписану історію примітивних епох»; у більш вузькому значенні — «стародавні звичаї, звички, обряди та церемонії минулих епох, які перетворилися в забобони і традиції нижчих класів цивілізованого суспільства» [17, 5, 6]. З цього часу фольклористика як наука постійно еволюціонувала: обсяг досліджуваних нею видів народної культури то розширювався, то звужувався. По-різному тлумачився і термін «фольклор» [17, 5–20; 18, 82, 83].

Серед українських учених уперше почав його вживати М. Драгоманов, причому формальним приводом для цього послужила неординарна подія в історії нашого народознавства. Зокрема, восени 1883 року І. Франко організував «Етнографічно-статистичний кружок» — перше на західноукраїнських землях товариство з дослідження етнографії та фольклору українців. Він розробив програму, що передбачала розв'язання кількох поточних і стратегічних завдань, серед них — складання повної анотованої бібліографії всієї літератури з етнографії та краєзнавства України, створення бібліотеки та організацію екскурсій у різні куточки Галичини [35, 42].

Однак учасники «Етнографічно-статистичного кружка» не мали належної фахової підготовки для ведення етнографічної та краєзнавчої роботи, відчувався брак наукової літератури з відповідних галузей знань. По допомогу І. Франко звернувся до М. Драгоманова, зокрема в листі написаному в жовтні 1883 року: «Ми дуже були б раді, коли б могли дістати від Вас вказівки, як робити і що, які книги студіювати — особливо по етнографії, до чого у нас, крім сирих матеріалів, та й то дуже некомплектних, дуже мало книжок находиться. […] Особливо потрібні нам збірники великоруської людової літератури, та й деякі їх опрацювання, хоч би наразі лиш Пипіна, Стасова, Єфименка і др.» [44, 366, 367]. У наступному

листі І. Франко просив М. Драгоманова дістати для гуртківців відгуки французьких та англійських науковців на дослідження з української мови та етнографії, зокрема на збірник В. Антоновича й М. Драгоманова «Исторические песни малорусского народа» (К., 1874–1875. – Т. 1, 2), а також повідомити про найважливіші італійські і французькі етнографічні (фольклорні) збірники [45, 374].

На початку грудня 1883 року М. Драгоманов підготував і переслав І. Франку реферат про італійську та французьку етнографічну бібліографію, з якою мали ознайомитися члени «Етнографічно-статистичного кружка». У листі, що супроводжував цей реферат, учений просив свого молодого колегу обов'язково зазначити прізвище його автора, яке тоді було заборонено згадувати в Австро-Угорщині: «Подумавши трохи, питаєш себе: хто ж, власне, забороняв мене? А коли й забороняв, то що, власне, заборонено в мені? Чи можно заборонити мене як folk-loriste'а? Чому, коли як *folk-loriste* мене може показати, напр[имір], G[aston] Paris (трохи не легітиміст) в Парижскій Академії наук, то Франко не може мене показати в Ак[адемичнім] Братстві? Подумавши таке й подібне, я зважившь таки написати свій рефератець і послати його Вам для прочитання в Етногр[афичнім] Кружку» [34, 68].

8 грудня 1883 року на засіданні гуртка І. Франко прочитав реферат, назвавши його автора. Але в замітці про засідання «Етнографічно-статистичного кружка», опублікованій у газеті «Діло», прізвище М. Драгоманова було замінене псевдонімом «Українець». Ця обставина викликала обурення автора реферату, і він у кількох листах до І. Франка та М. Павлика висловлював своє невдоволення [35, 43]. І. Франко намагався видати дослідження М. Драгоманова, але останній заборонив це робити. Зрештою, його праця залишилася в архіві гуртка, а світ побачила аж у 1926 році зусиллями М. Возняка [7, 118–122].

Реферат М. Драгоманова мав назву «З італьянської й французської літератури про народню словесность. (Одповідь д. Ів. Франкові)». Розповідаючи про фольклористику як науку та її методи, автор зазначив у ньому й таке: «...Тепер вже аж голова вертиться часом у *фольклориста* (*так тепер починають звати в Зах[ідній] Европі специалістів по нар[одній] словесности од англ[ійського] слова* F o l k - l o r e) тут і далі курсив автора. – *М. Г.*), голова вертиться і од того матеряялу, і од тих приміток, котрих страх трудно в памятку [в пам'яті. – *М. Г.*] вдержати, а без котрих непремінно спіткнешся, коли поїдеш по широкому полю етнографії» [7, 118, 119].

Хоча зазначена праця М. Драгоманова побачила світ лише через сорок три роки, не варто недооцінювати її значення в поширенні та утвердженні терміна «фольклор» в українській науці, а заодно й становлення фольклористики як самостійної галузі знань у сучасному розумінні цього слова. Передусім вона мала великий вплив на І. Франка (про що йтиметься далі), а також на інших учасників «Етнографічно-статистичного кружка», серед яких були й майбутні відомі дослідники усної народної словесності українців [29, 359, 360].

Після 1883 року М. Драгоманов дедалі активніше вживав у своїх наукових працях поняття «фольклор» та його похідні. Так, у статті «Народні оповідання Росії», яку він опублікував 5 серпня 1886 року в паризькому часописові «Mélusine, revue de mythologie, littérature populaire, traditions et usages», аналізуючи стан дослідження народної словесності в Російській імперії, він дорікав слов'янським дослідникам за те, що вони «не слідять за ідеями й методами, які панують тепер *у науці фолькльору*» [26, 101], а також критикував наукові погляди відомого російського вченого Олександра Афанасьєва, зарахувавши його до «фолькльористів старої школи» [26, 105].

У 1888 році в трьох номерах журналу «Mélusine» світ побачило його ґрунтовне дослідження «Побожні леґенди Болгар», в якому знавець усної народної словесності вже широко послуговувався терміном «фольклор» та похідними й описовими поняттями – «фольклористи», «студії фольклору», «український і велико-

руський фольклор», «фольклор ріжних народів» тощо [27, 129, 130, 134, 137–140, 144].

Через рік (1889) у Парижі відбувся перший Міжнародний конгрес фольклористів, активну участь в якому взяв також М. Драгоманов. Зокрема, учений виступив із двома доповідями, в одній з яких ужив звичні для тогочасних західноєвропейських дослідників поняття «фольклор», «фольклористика», «фольклористи» [22, 184, 190, 191 192].

Словом, серед знавців усної народної творчості східних слов'ян (українців, росіян і білорусів) М. Драгоманов уперше почав уводити в науковий обіг і широко вживати термін «фольклор». Серед достовірних свідчень, що стосуються російських учених, найбільш раннє його використання та визначення датується 1889 роком [17, 8 (примітка)]. У 1890 році світ побачив перший випуск журналу «Живая старина», який планувався як народознавчий часопис. Відкривала його редакційна стаття Володимира Ламанського. М. Драгоманов не забарився з науковою оцінкою досліджень, повідомлень і матеріалів, опублікованих у перших трьох випусках нового російського видання. Стосовно статті від редактора, український історик і фольклорист висловився дуже критично: «В дійсности ся статя має мало спільного із першим томом [із задекларованою у часописові програмою. – *М. Г.*] і з фолькльором у загалі» [24, 310].

Через недоступність названих та інших праць М. Драгоманова в Україні ще впродовж значного періоду широкий читацький загал не міг познайомитися не лише з поняттям «фольклор» та його науковим значенням, але й зі спостереженнями, ідеями та висновками самого вченого в галузі фольклористики. Виняток становив реферат «З італьянської й французської літератури про народню словесность. (Одповідь д. Ів. Франкові)», оприлюднений учасниками «Етнографічно-статистичного кружка». До речі, задля популяризації серед гуртківців зокрема та галицької інтелігенції загалом західноєвропейських методик і методів дослідження української народної словесності М. Драгоманов навіть виявив бажання співпрацювати з літературно-науковим і громадсько-політичним журналом «Зоря». У листі від 25 жовтня 1884 року він запропонував І. Франку як члену редакції часопису опублікувати на його шпальтах низку статей із фольклористики під загальною назвою «Порівнячні досліди про українську народню словесність». Тоді ж учений погодився взяти на себе всю редакційну роботу з фольклору: «Посилайте мені на перегляд все, що до Вас прийде з матер'ялів, котрі Ви думаєте печатати, то я прибавлятиму порівнячні вказівки, також буду вести бібліографію цього діла» [34, 108]. Позитивна відповідь І. Франка не забарилася: «Я, конечно, з найбільшою радістю пристаю на Вашу пропозицію передати ту часть під Вашу руку і не печатати нічого без Вашого поручення. Бодай можу бути певний, що та часть буде добре редагована і принесе честь газеті» [47, 490]. Але через різні причини вони не змогли втілити цей задум [28, 71–79].

Чи не вперше термін «фольклор» став доступним для широкого читацького загалу України 1891 року, причому зусиллями М. Драгоманова. Зокрема, тоді вчений помістив в одному з випусків журналу «Народ» невелику замітку з промовистою назвою «Для починаючих фолькльористів на Україні» – відповідь університетській молоді, представники якої неодноразово зверталися до нього з проханням поділитися знаннями про праці зі світової фольклористики, щоб можна було застосувати популярний тоді порівняльний метод у своїх наукових розвідках. У зазначеній замітці М. Драгоманов відсилає зацікавлених народною словесністю українських «студентів» до різних за характером досліджень тогочасних відомих авторів – О. Афанасьєва, О. Пипіна, Т. Бенфея, Дж.-Б. Дунлопа, Е. Коскена, Р. Келера (Кьолера), Е. Ланга, А. Ґедоза, П. Гастона, братів Грімм [23, 330, 331].

І. Франко, незважаючи на численні настанови М. Драгоманова як учителя [34, 71, 72, 82, 83, 97, 98, 108, 109, 151, 172 та ін.], тривалий час уникав використання терміна «фольклор» у своїх народознавчих дослідженнях, хоча вживав його ще 1884 року. Так, у

листі від 21 жовтня цього року він повідомляв М. Драгоманова про те, що планує «збирати книги по *фольклору*, а особливо по критиці біблійній» [46, 487]. Щоправда, автор листа усвідомлював значні труднощі на цьому шляху: «Швидко до праць на тім полі я не возьмусь, бо, певно, що швидко ані часу, ані книг не буде» [46, 487].

І. Франко почав активно послуговуватися терміном «фольклор» і його похідними лише в 1893—1894 роках, коли підготував і випустив у світ кілька аналітичних статей з усної народної словесності, а також рецензій на дослідження інших авторів. Спершу це була замітка «З галузі фольклору» [48, 38, 39], опублікована в додатку до газети «Kurjer Lwowski» — «Tydzen» (23 травня 1893 року). У 1894 році українська фольклористика збагатилася новою його працею «Фольклорні праці д-ра Ченька Зібрта» [53, 258—270] («Житє і слово». — 1894. — Т. 2. — Кн. 5). Саме 1894 року в першому томі журналу «Житє і слово» (1894—1897), який заснував учений, було надруковано чотири публікації, у назвах яких було вжито термін «фольклор» [3, 233—237; 4, 153—157; 40, 316; 42, 316—318]. Більше того, надавши новому часописові підзаголовок «Вісник літератури, історії і фольклору», І. Франко як редактор свідомо визначив літературно-фольклористичне спрямування свого журналу. На шпальтах цього періодичного видання світ побачили його важливі фольклористичні дослідження, зокрема й методологічного характеру («Дві школи в фольклористиці») [43, 416—424], а також наукові розвідки інших українських знавців усної словесності. Упродовж усіх років виходу часопису вчений вів рубрику «Із уст народа», в якій надавав можливість оприлюднювати фольклорні матеріали — народні пісні, легенди, казки, міфи, вірування, анекдоти, фацеції (жарти), байки тощо — та дослідження не лише відомих на той час знавців рідної літератури й народної поезії, але й багатьох авторів із периферії. Зокрема, у цій рубриці дебютували такі визначні вчені-народознавці, як Володимир Гнатюк, Філарет Колесса, Осип Роздольський, Михайло Зубрицький [29, 360].

Отже, маємо достатньо підстав стверджувати, що термін «фольклор» у науковий обіг українського народознавства ввів М. Драгоманов, а закріпив — І. Франко. Відтак цим терміном почали послуговуватися М. Грушевський [16, VIII], Ф. Вовк [5, VI, VIII, IX та ін.], Б. Грінченко [13, 18—20; 14] та інші дослідники. У 1911 році українською мовою вийшов підручник із фольклористики відомого англійського вченого Джона-Лоуренса Ґомма [19].

Було б перебільшенням уважати, що цей термін відразу міцно закріпився в українській науці, тобто став основним. Навпаки, до початку Другої світової війни українські знавці народної словесності, передусім члени НТШ (В. Гнатюк, О. Роздольський, З. Кузеля, Ф. Колесса та ін.) і надалі вживали звичні для М. Костомарова і П. Куліша, Із. Срезневського і М. Сумцова, врешті, для самого М. Драгоманова, описові поняття «народна поезія», «народна словесність», «усна народна словесність» тощо, а також термін «етнографія». Це підтверджують бодай назви двох фундаментальних фольклористичних праць Ф. Колесси, які вчений підготував у 30-х — на початку 40-х років XX ст. [30; 31]. Повільно приживався термін «фольк-лор» і в російській науці [17, 8, 9].

У царині українського народознавства (фольклористики зокрема) такий стан зумовили, з одного боку, історичні особливості становлення та розвитку цієї науки, з другого — традиційні значення властивих для неї головних понять. Загальний шлях виникнення та еволюції українського народознавства найбільш стисло описав Ф. Вовк, який зазначив, що його розвиток почався «з дослідів лінґвістичних, археольогичних і етноґрафичних, або *скорійше фолькльорних*, із збірання словарного матириялу, з розшукування рідної старовини, *з записування козацьких дум, а потім і иньших пісень, казок, приказок і т. и.*; далі почали звертати увагу і на звичаї, і тилькі далеко пізнійше по троху і на соматичну антро-

польоґію і на народній побут» [5, X, XI]. Аналогічно розвивалося народознавство в інших слов'ян: «Почавшись ще з перших літ XIX стол[іття] і не мавши перед собою загальнонаукових підвалин, котрі у той час тилькі починали ще вироблятись на заході, слов'янські етнольоґічні студиї обмежувались попереду те-ж тилькі працями лінґвістичними, статистичними і археольоґичними[,] і тилькі пізнійше перейшли до *народньої словесності (фольклору)* і побутового життя» [5, VIII].

Українська фольклористика як наука спершу формувалася в межах загального українознавства та народознавства, відтак намітилася її спеціалізація, і тільки згодом виокремилася інша галузь гуманітарних знань — етнографія (етнологія). Ця тенденція простежувалася й у використанні понятійно-термінологічного апарату. На відміну від описових понять «народна поезія», «народна словесність», «усна народна словесність» тощо, які охоплювали конкретний предмет дослідження (фольклор), термін «етнографія» ще тривалий період (до 30-х років XX ст. включно) вживався і як їхній синонім, водночас означаючи звичний для сучасної етнологічної науки об'єм традиційної культури — як духовної, так і матеріальної.

Тлумачення поняття «етнографія» як усної народної словесності найкраще підтверджують дві відозви І. Франка і В. Гнатюка («В справі збираня етноґрафічних матеріялів», «До збирачів етнографічних матеріалів»), в яких ідеться про головні фольклорні жанри (казки, анекдоти, приповідки, оповідання тощо), на які мали звернути увагу шанувальники та збирачі народного поетичного слова [54, 16, 17; 55, 228–231].

Відповідний предмет фольклористики, означений терміном «етнографія», добре ілюструє загальновідома розширена програма В. Гнатюка, автор якої зосередився на двох видах народної поезії — пісенному і прозовому [10, 23–45]. У цій програмі вчений стисло розглянув історію дослідження української усної словесності («етнографії»), вказавши на її безпосередній зв'язок із літературою: «*Етнографія* — наука ще недавня, бо її початки ледви сягають другої половини XVIII ст., а розвинулася вона в повні аж у минулім, XIX столітю, але її значіннє дуже велике, бо вона не тільки викликала переворот у життю цілого ряду менших і більших народів, спонукуючи їх національне відродженнє, але й *мала рішучий вплив на літературу в цілій Европі, давши основу в них романтичному напрямови, з якого розвився опісля реалістичний напрям*» [10, 3].

Генетичний зв'язок українського народного й авторського слова всебічно представлений у фундаментальному дослідженні М. Грушевського «Історія української літератури». Оцінюючи наукове, пізнавальне і суспільно-культурне значення праці великого українського вченого, сучасний літературознавець і фольклорист І. Денисюк зазначив, що «такої синтетичної праці про нашу усну словесність, чи то внаслідок обставин життя, чи то специфіки свого обдарування, не могли виконати ні Максимович, Куліш та Костомаров, ні Драгоманов, Франко, Гнатюк і Колесса, хоч, відповідно, без них не могло бути дослідження Грушевського» [21, 182]. Інакше кажучи, українська фольклористика розвивалася й утверджувалася як філологічна дисципліна, а не історична, хоча в минулому її часто називали етнографією.

Про українську етнографію як історичну науку можна говорити лише із середини 90-х років XIX ст., коли М. Грушевський у передмові до першого тому «Етнографічного збірника» окреслив загальні рамки її предмета: «Богатство словесного материялу, що живе досі в устах українсько-руського народу, є факт загально відомий. *Меньше уваги звертано на духове життє народу по за утворами народньої поезиї*, але й ті не багаті спостереження, які були зроблені, вказували на велику цікавість, яку має цілий уклад житя українсько-руських народних мас не тільки для самих земляків, але для науки взагалі» [16, VII].

Предмета «справжньої» етнографії як історичної дисципліни значно докладніше торкнувся Ф. Вовк: «*Що-ж до етноґрафії у*

настоящому розумінні цієї науки, то, у порівнянні з фолькльором, вона у нас, за деякими виїмками, ледві тилькі починається. Не кажучи вже про те, що ми й досі не маємо ніяких материялів ні до вияснення початків і етничного складу нашої людности, ні до визначення відносин її до давніх насільників нашої землі і теперішніх сусід, *і чисто описового етноґрафичного материялу зібрано у нас і не дуже богато, і не скрізь однаково»* [5, XIII, XIV]. В іншому місці вчений як автор редакційної статті, якою відкривалися «Материяли до українсько-руської етнольоґії», зумисне наголосив на розмежуванні фольклорних та етнографічних за характером матеріалів: «Уважаючи на те, що устна народня словесність чимало літ як уже відрізнилась ув особливу науку фолькльору, а тако-ж і на те, що львівське наукове Товар[иство] ім. Шевченка має вже виданнє, присьвячене до збірання фолькльорного матириялу, ми знаходимо відповідним [чином. — *М. Г.*] відлучити його тако-ж і з нашого видання [«Материялів». — *М. Г.*], окрім хиба переказів, що мають специяльно етнольоґичний інтерес, рітуальних пісень і т. и., без котрих опис звичаїв і обрядів не був би повним і зрозумілим» [5, XIII]. Ідеться про загальний стан дослідження традиційно-побутової культури українців.

Сказане підтверджують два дуже важливі програмні документи з української етнографії як історичної науки, які, на жаль, сучасні дослідники розглядають самостійно, незалежно від «Передмови» М. Грушевського та редакційної статті Ф. Вовка, що є хибним кроком із методологічного погляду. Маємо на увазі розміщену в додатку до першого тому «Етнографічного збірника» загальновідому розширену етнографічну програму [37, 1—16 (окрема пагінація)], яку було розроблено під керівництвом М. Грушевського, та програму Ф. Вовка, опубліковану в додатку до першого тому «Материялів до українсько-руської етнольоґії» [6, 1—22 (окрема пагінація)].

Перша з програм охоплювала чотири розділи: історичні відомості (10 питань); етнографічні відомості, які могли висвітлити аспекти самовизначення населення, антропологічні характеристики, погляди народу на мораль, з'ясування видів занять, особливостей житла, одягу, народного харчування, родинних звичаїв, знань і т. ін. (168 питань); відомості суспільно-економічні зі статистичними даними (23 питання); відомості правничі, які передбачали дослідження народних уявлень про карне судочинство та родинно-майнове право тощо (86 питань). Аналіз питань, представлених у зазначеному методичному документі, виявляє збіжність його тематики з тогочасними науковими зацікавленнями М. Грушевського з ділянки давньої культури та побуту українців.

Наукова програма Ф. Вовка містила блоки питань, які стосувалися будівництва, одягу, їжі, добування вогню, мисливства, рибальства, бджільництва, скотарства, мірошництва, заготівлі глини для гончарства, обробки деревини (заготівлі лісоматеріалів і випалювання вугілля, бондарства, столярства, стельмахування тощо), металів, шкіри, рогу та кості, волокна і вовни, кравецтва та килимарства, побутування традиційних засобів пересування і технології їх виготовлення, народних вірувань, забобонів, усної народної творчості та ін.

Адекватне окреслення Ф. Вовком предмета етнографії як історичної науки підтверджують найрізноманітніші матеріали з традиційно-побутової культури українського народу, які були опубліковані на шпальтах «Материялів», та його праця «Етнографічні особливості українського народу», яка побачила світ 1916 року. У цьому узагальнюючому дослідженні знання про «народний побут, зовнішній та внутрішній» [8, 455] Ф. Вовк назвав саме етнографією.

Отже, фактично до кінця 30-х років XX ст. українські вчені вживали термін «етнографія» у вузькому (як відповідник усної народної словесності) і широкому (для окреслення значного об'єму традиційної культури і побуту, зокрема й народної поезії) розумінні. Інакше кажучи, до початку Другої світової війни він був важливим науковим поняттям фольклористики як філологічної дисципліни й етнографії як історичної галузі знань. Однак, як уже відомо,

у середині 90-х років XIX ст. паралельно із цим терміном в українському народознавстві утвердився ще один — «фольклор». Виникає закономірне питання, яке ж значення мало англійське за походженням слово «фольклор» для тогочасних дослідників?

Відповідь найлегше з'ясовувати за визначенням наукового поняття. Проте М. Драгоманов не залишив нам у спадок чіткого формулювання терміну «фольклор». У публікації «Живая старина» автор ототожнив фольклор із словесністю і народним побутом загалом («по суті річи, *фолькльор, себ то словесність, побут народньої маси*, або красше сказати, так званого простонародя (plebs)…» [24, 309, 311]), тобто він уживав це слово в широкому значенні. До речі, тут же вчений звернув увагу на те, що західноєвропейські дослідники мають різні погляди щодо визначення фольклористики: одні з них вважають її методом дослідження, другі — предметом, треті — самостійною наукою [24, 311].

Для самого М. Драгоманова [7, 118], а також для його послідовників (І. Франка [43, 419; 50, 254; 51, 27], М. Грушевського [15, 17; 16, VIII], Ф. Вовка [5, IX, X, XIII]), фольклористичні студії — це наука. Наприклад, для М. Грушевського вона була цінною передусім тому, що приховувала «багаті перспективи духовної еволюції, що поронила свої сліди в скостенілих пережитках давнього і сучасного побуту» [15, 18].

Специфіку фольклористики як науки охарактеризував М. Драгоманов у згадуваному вище рефераті, призначеному для учасників «Етнографічно-статистичного кружка». Зважаючи на наукову цінність цього першоджерела, процитуємо ту його частину, в якій учений пояснював значення задуму гуртківців, водночас націлюючи їх на серйозну науково-пошукову роботу: «Двічі радий був я Вашому запитаньню про збірки етнографичні італьянські й французські, котрі Ви вважаєте потрібними для Вашого нового етнографично-статистичного кружка, — раз, через те, шчо кружок, очевидно, береться за працю, котра доси була доволі занехаяна в Австрійській Русі (*де етнографи доси більше збирали словесний матерял з уст народа, ніж обробляли його, а надто сістематично*), а, в друге, через те, шчо в запитаньню про збірки чуженародні бачу ознаку виступу Ваших будушчих праць на дорогу, котра одна тільки може привести до доброго кінця, — дорогу *інтернаціональну*. Дуже добре б було, як би ті, хто прийметься за обробку навіть доси зібраного матерялу народньої словесности в Австрійській Русі, зразу вбереглись од фальшивих виводів, котрі доси шкодили етнографам поодиноких народів, шчо не бачили перед собою матерялу других народів, і од котрих стали збавлятись етнографи тільки недавно, *коли наука етнографична стала рішуче інтернаціональна, порівнявча*. Тільки тоді, *коли ця наука покаже нам, шчо єсть спільного у ріжних народів в їх образах поетичних, дідактичних і т. и.* (коли говорити тільки *о словесности*), *і звідки взялось те спільне* (чи єсть воно послідком однакового вражіньня життья (не) ріжних народів, чи єсть воно забуток колишнього спільного роду, чи послідок обміну літературного, пізнішчого), — *тоді тільки можна буде точно сказати, шчо в кого єсть свого власного, національного, — чи то в формі, чи в самій суті образа, думки, пісні і т. д.*» [7, 118]. Автор реферату наголосив: «До того вже не близько, — але добре вже й те, шчо скрізь(ь) в цівілізованному світі не тільки етнографи-сістематизатори, а й прості збірачі етног[рафичного] матерялу зрозуміли повишчу думку, і вже стараються не подавати в печать навіть поодиноких матерялів без порівняючих приміток» [7, 118].

Отже, тут ідеться про засади та методи дослідження усної народної творчості, які можна узагальнити чотирма пунктами: порівняння — це універсальний інструмент дослідницької роботи фольклориста; застосування наукового порівняння — це важлива умова виявлення етнокультурних (інтернаціональних, за визначенням ученого) зв'язків у сфері народної поезії; лише з'ясувавши спільне «у ріжних народів в їх образах поетичних, дідактичних і т. и.», можна точно встановити своє власне (національне) у цій ділянці духовної культури; у 1883 році автор реферату «З італьянської й

французької літератури про народню словесність. (Одповідь д. Ів. Франкові)» висловив думку про непростий шлях становлення науки про «фольклор» в Україні.

Дослідник неодноразово повертався до порушених у зазначеному рефераті положень про фольклористику, зокрема до особливостей застосування порівняльного методу з метою з'ясування інтернаціональних (космополітичних) та етнічних сюжетів, елементів, мотивів, образів тощо у творах усної словесності [25, 128, 144, 145; 36, 143, 144].

Перші спроби сформулювати основні принципи порівняльного методу були зроблені ще наприкінці XVIII ст., зокрема, як логічна основа для історичних порівнянь. Суттєво вплинув на формування порівняльно-історичного методу розвиток у XIX ст. порівняльно-історичного мовознавства, порівняльної міфології та порівняльного дослідження релігії.

В етнології цей метод активно почали використовувати еволюціоністи — Едвард Бернетт Тайлор, Джон Мак-Леннан, Льюїс Генрі Морган [2, 215]. У західноєвропейській фольклористиці його вперше обґрунтував і широко застосував німецький учений Т. Бенфей, зокрема, в передмові та коментарях до перекладеного ним збірника індійських казок «Панчатантра» (Лейпциг, 1859) [3, 234, 235]. В Україні першу спробу «приложеня нового, порівнуючо-історичного методу для виясненя народної поезії» [49, 150] здійснив М. Драгоманов у розвідках «Відгук рицарської поезії в руських народних піснях: Пісні про Королевича» (1874). Докладно з'ясовувати стосунок цього вченого до порівняння як до прийому в наукових дослідженнях так як до методу, що став основою компаративізму як наукової школи в українському літературознавстві та фольклористиці, у нашому випадку буде зайвим, позаяк це питання вже знайшло належне висвітлення в сучасній науковій літературі [9, 71—73]. Варто наголосити лише на конечній потребі розрізняти два види порівнянь: у формі приміток чи покликів на фольклорні збірники, за допомогою яких М. Драгоманов, а відтак і його послідовники, відсилали читача до певних опублікованих джерел, і суто аналітично-порівняльні студії сюжетів народних творів, які вони здійснювали.

Усебічний порівняльний аналіз сюжетів усної народної словесності різних жанрів (казок, міфів, легенд тощо), що побутували в різних народів світу, суттєво відрізняв молоду науку «фольклор» від концепцій і студій міфологічної школи [3, 71—73], представники якої «вважали зародження переказів і пісень самостійним і незалежним у кождого народу і виводили їх від міфічних уяв того ж народу» [52, 12]. Зіставляючи словесні тексти різних народів, фольклористи останньої чверті XIX — початку XX ст. намагалися з'ясовувати походження народного твору (генезис), шляхи його поширення й утвердження в традиційній культурі європейських етносів, інтернаціональні (космополітичні) риси й національну специфіку, первісну семантику тощо. Вживаючи поняття «фольклор» та його похідні, українські вчені кінця XIX — 30-х років XX ст., зокрема М. Драгоманов і І. Франко, В. Гнатюк і З. Кузеля, вважали фольклористику аналітичною філологічною дисципліною, на відміну від етнографії, представники якої лише збирали зразки народної словесності — джерельну основу для першої з них. Саме тому М. Грушевський уважав журнал «Житє і слово» друкованим фольклористичним органом [16, VII], оскільки на його шпальтах публікувалися не лише твори народної поезії (під рубрикою «Із уст народа»), але й дослідження аналітично-порівняльного характеру.

М. Драгоманов [24, 311] та члени Етнографічної комісії НТШ [5, VIII, XIII, XV; 31, 12] спорадично вживали термін «фольклор» й у вужчому значенні — «усна народна словесність» («народна поезія», «етнографія»). Уводячи цей термін у науковий обіг у відповідному значенні, українські народознавці (філологи-фольклористи та історики-етнографи) тим самим почали розмежовувати першоджерела, які вони збирали й вивчали (відповідно, усну народну творчість і матеріали про традиційно-побутову культуру), а заодно і предмет дослідження. Наприкінці XIX — на початку XX ст. це була закономірна реакція на занадто широке значення терміна «етнографія».

Наукове зацікавлення становить малопомітний нюанс, наявний в одній зі спільних відозв І. Франка та В. Гнатюка, а також у розширеній програмі В. Гнатюка «Українська народня словесність». Йдеться про одну з головних вимог до збирачів народної пісенності та прози, що стосувалася праці народознавця з інформатором: «Оповідача треба поучити перед записуванєм, щоби говорив поволи і виразно, а потім записувати *кожде слово, чи стиль видаєть ся кому нерівним, уриваним, чи ні. Диялектичні властивости говору належить усюди заховувати, а не зміняти їх на літературну мову*» [54, 17]. Натомість настанова вчених стосовно фіксації польових матеріалів про народні вірування і традиційну медицину, джерел з «описової етнографії» загалом була дещо іншою (менш суворою): «*Вірування і ліки можна передавати й своїми словами*, але се належить виразно зазначити» [55, 229]; «*В описовій етноґрафії* та при записуванню вірувань і народніх ліків *можна уживати звичайної літературної мови, а не місцевого говору*» [10, 21].

Різницю у ставленні членів НТШ до методики збору фольклорних та етнографічних матеріалів засвідчують публікації первинних джерел у двох серійних наукових виданнях — в «Етнографічному збірнику» та «Материялах до українсько-руської етнольогії». Зокрема, фольклорні, частково етнографічні матеріали, які побачили світ на сторінках «Етнографічного збірника», відзначаються абсолютною автентичністю, тобто дослівним перенесенням оповіді інформатора на папір, або, інакше кажучи, без будь-якого втручання дослідника в їхній зміст, особливості мови носія етнічної культури тощо. Натомість серед етнографічних першоджерел, опублікованих у «Материялах», чимало й таких, що подані літературною мовою і є плодами систематизації та наукового опрацювання (за словами Ф. Вовка — «клясcування матириялу» та його «наукового оброблювання» [5, VI]. Вважаючи етнологію класичною комплексною дисципліною історичного циклу, джерельну основу якої, крім описових етнографічних матеріалів, становлять також дані інших гуманітарних наук (археології, антропології, соціології), упорядники на шпальтах «Материялів» публікували розвідки і матеріали суто антропологічного та археологічного характеру.

Отже, введенню в науковий обіг терміна «фольклор» та його похідних в українське народознавство завдячуємо М. Драгоманову та І. Франкові. Інші українські знавці усної народної словесності перейняли цей термін з їхніх праць. У 80–90-х роках XIX ст. фольклористика відрізнялася від тогочасної етнографії застосуванням порівняльно-історичного методу, за допомогою якого українські дослідники з'ясовували інтернаціональні та національні елементи в сюжетах народних творів, походження зразків народної поезії, мотивів, образів тощо. Вживання терміна «фольклор» знаменувало початок розмежування української етнографії та фольклористики як окремих народознавчих дисциплін, зокрема, зусиллями М. Драгоманова, а згодом — І. Франка, але ще до випуску запланованого М. Грушевським «Етнографічного збірника», тим більше, до виходу у світ першого тому «Материялів до українсько-руської етнольогії». Заслуга членів НТШ полягала в тому, що вони закріпили розмежування фольклористики та етнографії своїми аналітичними працями та окресленням рамок предмета дослідження. Це сприяло інтенсивному розвитку кожної з них: фольклористики — передусім у межах українського літературознавства, тобто як класичної філологічної дисципліни; етнографії — як історичної галузі знань. Незважаючи на утвердження терміна «фольклор» в українській науці, до Другої світової війни дослідження усної народної словесності часто називали етнографією. Сучасних фахівців очікує вирішення ще одного важливого питання: коли термін «фольклористика» остаточно «прижився» в українському народознавстві як означення науки, що вивчає сукупність словесних, словесно-музичних, музично-хореографічних, ігрових і драматичних видів народної творчості.

1. *Березовський І. П.* Українська радянська фольклористика: Етапи розвитку і проблематика. – К., 1968.

2. *Вайнштейн С. И.* Сравнительно-исторический метод // Свод этнографических понятий и терминов. – М., 1988. – [Вып. 2]: Этнография и смежные дисциплины. Этнографические субдисциплины. Школы и направления. Методы. – С. 211–216.

3. *Василєвський Л.* Із фольклорного руху в Західній Европі // Житє і слово. – 1894. – Т. І. – [Кн. 2]. – С. 233–237.

4. *Василєвський Л.* Польський фольклорний журнал (Wisła. Miesięcznik geograficzno-etnograficzny. – Т. I–VI. – Варшава, 1887–1892) // Житє і слово. – 1894. – Т. І. – [Кн. 1]. – С. 153–157.

5. *В[овк] Хв.* Від редакції (Дещо про теперішний стан і завдання української етнольоґії) // Материяли до українсько-руської етнольоґії. – Л., 1899. – Т. І. – С. VI–XIX.

6. *Вовк Хв.* Проґрама до збірання відомостей, дотичних народньої побутової техники (Arts of life) // Материяли до українсько-руської етнольоґії. – Л., 1899. – Т. І. – С. 1–22 (окрема пагінація).

7. *Возняк М.* Невидана стаття М. П. Драгоманова про фольклорну літературу // Первісне громадянство та його пережитки на Україні. – К., 1926. – Вип. 1, 2. – С. 118–122.

8. *Волков Ф. К.* Этнографические особенности украинского народа // Украинский народ в его прошлом и настоящем. – Петроград, 1916. – Т. 2. – С. 455–647.

9. *Гарасим Я.* Культурно-історична школа в українській фольклористиці. – Л., 1999.

10. *Гнатюк В.* Українська народня словесність (В справі записів українського етноґрафічного матеріялу). – Відень, 1916.

11. *Грицай М. С.* Фольклористика // Українська радянська енциклопедія. – К., 1985. – Т. 12. – С. 16, 17.

12. *Грицай М. С., Бойко В. Г., Дунаєвська Л. Ф.* Українська народнопоетична творчість. – К., 1983.

13. *Гринченко Б.* По поводу рецензии на книгу Б. Д. Гринченка «Литература украинскаго фольклора» (Письмо в редакцию) // Киевская старина. – 1901. – Т. LXXV. – Кн. 1 (октябрь). – Отд. II. – С. 18–20.

14. *Гринченко Б. Д.* Литература украинскаго фольклора. 1777–1900: Опыт библиографическаго указателя. – Чернигов, 1901.

15. *Грушевський М.* Історія України-Руси: В 11 т., 12 кн. / Репринтне відтворення видання 1913 р. – К., 1991. – Т. І: До початку XI віка.

16. *Грушевський М.* Передмова // Етноґрафічний збірник. – Л., 1895. – Т. І. – С. VII, VIII.

17. *Гусев В. Е.* Фольклор (История термина и его современные значения) // Советская этнография. – 1966. – № 2. – С. 3–24.

18. *Гусев В. Е.* Фольклористика // Свод этнографических понятий и терминов. – М., 1988. – [Вып. 2]: Этнография и смежные дисциплины. Этнографические субдисциплины. Школы и направления. Методы. – С. 82–84.

19. *[Ґомм Дж. Л.] Ґам Дж.* Фольклор: Підручник для збирання народних вірувань та звичаїв, із переднім словом Д-ра Зенька Кузелі. – Коломия, [1911].

20. *Дей О. І.* Сторінки з історії української фольклористики. – К., 1975.

21. *Денисюк І.* Фольклористичні концепції М. Грушевського та І. Франка // *Денисюк І.* Невичерпність атома. – Л., 2001. – С. 182–186.

22 . *Драгоманов М.* Буддийські початки «слова» le Dit de l' emppereur Coustant і їх риси у славянському фолькльорі // Розвідки Михайла Драгоманова про українську народню словесність і письменство / Зладив М. Павлик. – Л., 1906. – Т. III. – С. 184–192.

23. Драгоманов М. Для починаючих фолькльористів на Україні // Розвідки Михайла Драгоманова... С. 330, 331.

24. *Драгоманов М.* «Живая Старина», вип. I–III (1890 і 1891 р.) // Розвідки Михайла Драгоманова... С. 309–329.

25. *Драгоманов М.* Материяли й уваги про українську народню словесність // Розвідки Михайла Драгоманова... С. 128–155.

26. *Драгоманов М.* Народні оповіданя Росиї // Розвідки Михайла Драгоманова... С. 101–107.

27. *Драгоманов М.* Побожні леґенди Болгар // Розвідки Михайла Драгоманова... С. 129–148.

28. «Зоря» 1880–1897: Систематичний покажчик змісту журналу / Уклав О. Д. Кізлик. – Л., 1988.

29. *Кирчів Р.* Фольклористика в науковій діяльності Івана Франка (Деякі теоретико-методологічні аспекти) // Записки НТШ. – Л., 2005. – Т. CCL: Праці Філологічної секції. – С. 356–375.

30. *Колесса Ф.* Історія української етнографії. – К., 2005.

31. *Колесса Ф.* Українська усна словесність (Загальний огляд і вибір творів). – Л., 1938.

32. *Лановик М., Лановик З.* Українська усна народна творчість. Підручник. – К., 2001.

33. *Лесин В. М., Пулинець О. С.* Словник літературознавчих термінів. / Видання друге, перероблене і доповнене – К., 1965.

34. Листування Івана Франка та Михайла Драгоманова. – Л., 2006.

35. *Мороз М. О.* Етнографічно-статистичний гурток (до 100-річчя від початку його діяльності) // Народна творчість та етнографія. – 1983. – № 6. – С. 42–45.

36. *П[авлик] М.* Історія розвідки М. Драгоманова про кровосумішку // Розвідки Михайла Драгоманова про українську народню словесність і письменство / Зладив М. Павлик. – Л., 1907. – Т. IV. – С. 141–196.

37. Проґрама до збирання відомостей про українсько-руський край і нарід, уложена членами Наукового товариства ім. Шевченка // Етноґрафічний збірник. – Л., 1895. – Т. І. – С. 1–16 (окрема пагінація).

38. Росовецький С. Український фольклор у теоретичному висвітленні: підручник. – К., 2008.

39. Сапеляк О. Етнографічні студії в Науковому товаристві ім. Шевченка (1898–1939 р.р.). – Л., 2000.

40. [*Б. а.*]. Товариство фольклористів у Львові // Житє і слово. – 1894. – Т. І. – [Кн. 2]. – С. 316.

41.Українська фольклористика. Словник-довідник / Уклад. і заг. ред. М. Чорнописького. – Тернопіль, 2008.

42. [*Б. а.*]. Фольклорні товариства в Європі // Житє і слово. – 1894. – Т. І. – [Кн. 2]. – С. 316–318.

43. Франко І. Дві школи в фольклористиці (По поводу сьомого тому «Wisły») // *Франко І.* Зібрання творів: У 50 т. – К., 1981. – Т. 29: Літературно-критичні праці (1893–1895). – С. 416–424.

44. Лист І. Франка до М. Драгоманова від *22* жовтня 1883 року // *Франко І.* Зібрання творів: У 50 т. – К., 1986. – Т. 48: Листи (1874–1885). – С. 365–367.

45. Лист І. Франка до М. Драгоманова, після 22 листопада 1883 року] // *Франко І.* Зібрання творів: У 50 т. – Т. 48. – С. 373, 374.

46. Лист І. Франка до М. Драгоманова від 21 жовтня 1884 року // *Франко І.* Зібрання творів: У 50 т. – Т. 48.– С. 365–367.

47. Лист І. Франка до М. Драгоманова від початку листопада 1884 року // *Франко І.* Зібрання творів: У 50 т. – Т. 48. – С. 490–493.

48. *Франко І.* З галузі фольклору // *Франко І.* Зібрання творів: У 50 т. – Т. 29. – С. 38, 39.

49. Франко І. Михайло Петрович Драгоманов // Житє і слово. – 1894. – Т. 1. – [Кн. 1]. – С. 148–152.

50. Франко І. Найновіші напрямки в народознавстві (Лекція виголошена на першому щомісячному зібранні Народознавчого товариства 28 лютого [нинішнього року]) // *Франко І.* Зібрання творів: У 50 т. – К., 1986. – Т. 45: Філософські праці. – С. 254–267.

51. Франко І. Нове видання творів Міцкевича // *Франко І.* Зібрання творів: У 50 т. – Т. 29: – С. 25–31.

52. Франко І. Студії над українськими народними піснями // *Франко І.* Зібрання творів: У 50 т. – К., 1984. – Т. 42: Фольклористичні праці. – С. 7–491.

53. Франко І. Фольклорні праці д-ра Ченька Зібрта // *Франко І.* Зібрання творів: У 50 т. – Т. 29: – С. 258–270.

54. Франко І., Гнатюк В. В справі збираня етноґрафічних матеріялів // Хроніка українсько-руського Наукового Товариства імени Шевченка. – Л., 1901. – Ч. 8 (вересень–грудень). – С. 16, 17.

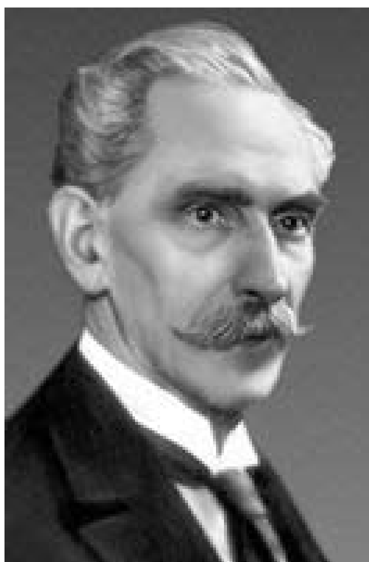
55. Франко І., Гнатюк В. До збирачів етнографічних матеріалів // *Гнатюк. В. М.* Вибрані статті про народну творчість. – К., 1966. – С. 228–231.

ПОХОДЖЕННЯ ТА РАННЯ ЕТНІЧНА ІСТОРІЯ СЛОВ'ЯН

Сергій Сегеда

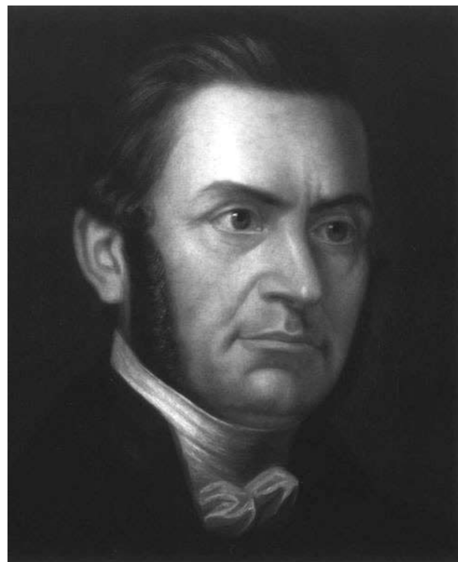
Питання про час і місце виникнення слов'янської мовно-культурної спільності належить до кола тієї проблематики, яка вже кілька століть поспіль посідає чільне місце в працях істориків, мовознавців, археологів, етнологів, антропологів. Усі дослідники сходяться на тому, що вона сформувалася задовго до другої половини I тис. н. е., коли перші достеменні та ґрунтовні згадки про слов'ян з'явилися на сторінках візантійських хронік.

Підвалини сучасних уявлень про історичні витоки слов'янства заклав визначний чеський учений-славіст кінця XIX — початку XX ст. Л. Нідерле. Він вважав, що їхня «прабатьківщина» охоплювала терени Східної Польщі, Полісся, Поділля, Волині й Київщини, включаючи басейн Десни. Свої висновки дослідник обґрунтовував на підставі даних писемних джерел, мовознавства (надто посиланнями на локалізацію найархаїчнішої слов'янської гідронімії та реалії ландшафту, флори й фауни давньослов'янського ареалу), археології [1]. Крім концепції Л. Нідерле, яка дістала назву вісло-дніпровської, запропоновано також близько десятка інших, найпоширенішими серед яких є дунайська, вісло-одерська, дніпровсько-одерська.



Любор Нідерле (1865 —1944)

Дунайську концепцію вперше було стисло сформульовано ченцем Києво-Печерської лаври Нестором-літописцем на початку XII ст. «По довгих часах сіли слов'яни по Дунаєві, де єсть нині Угорська земля і Болгарська. Од тих слов'ян розійшлися вони по всій Землі і прозвалися іменами своїми, — [од того], де сіли, на котрому місці», — писав він на сторінках літописного зводу, відомого під назвою «Повість минулих літ» [2]. На початку XIX ст. вона була підтримана визначним чеським і словацьким вченим П. Шафариком — автором так званої карпато-дунайської теорії походження слов'ян [3], що має своїх послідовників навіть серед сучасних російських учених [4].



Павел Йосеф Шафарик (1795 —1861)

Згідно з вісло-одерською конепцією, обґрунтованою польськими вченими — археологом Ю. Костжевським[5] і лінгвістами Т. Лер-Сплавінським[6] та С. Роспандом[7], праслов'янська спільність ототожнюється з носіями лужицької культури кінця епохи бронзи (початку раннього залізного віку), ареал якої охоплював більшу частину сучасної Польщі, частково поширюючись також на сусідні терени — Східну Німеччину, Чехію, Словаччину, Західну Україну. Близьких поглядів дотримувалися також російські архео-

логи І. Русанова та В. Сєдов, які пов'язували витоки ранньослов'янських старожитностей з пам'ятками вісло-одерського межиріччя попередніх історичних епох [8].

У другій половині XX ст. російськими археологами (М. Артамоновим, П. Третьяковим, Б. Рибаковим) і польським вченим В. Генселем було опубліковано низку праць, які репрезентують різні варіанти дніпровсько-одерської концепції, що розширює ареал прабатьківщини слов'ян від Дніпра до Одри[9].

Кожна з цих концепцій має право на існування, певною мірою доповнюючи одна одну. Проте найбільш обґрунтованою є вісло-дніпровська, яка блискуче витримала випробування часом, істотно розширивши своє підґрунтя за рахунок нових лінгвістичних і, особливо, археологічних даних, що є основним джерелом етногенетичної інформації про віддалені історичні епохи. Пошуки прабатьківщини слов'янства здійснювали за допомогою ретроспективного методу, який полягає у з'ясуванні витоків ранньослов'янських культур на підставі їхніх генетичних зв'язків зі старожитностями доби раннього заліза, бронзи й навіть неоліту[10]. Ці генетичні зв'язки вивчали шляхом порівняння тих етнографічних маркерів, на основі яких виокремлюються археологічні культури, — особливостей поховального обряду, форми керамічних виробів, розмірів і планування житла, розміщення поселень тощо. Одночасно широко використовували дані суміжних дисциплін, зокрема антропології[11].

Багато сучасних дослідників пов'язує найдавніші витоки слов'янства з недиференційованою германо-венедо-балто-слов'янською спільністю, археологічним еквівалентом якої була низка культур шнурової кераміки доби бронзи, ареал яких на межі III—II тис. до н. е. охоплював величезні території від Рейну на заході до Волги на сході, від Ютландії на півночі до Альп і Карпат на півдні. Висловлювали думку, що в рамках цієї спільності поступово формувалися доволі компактні етномовні масиви, а саме: прагерманців Північної Німеччини та Південної Скандинавії, правенедів басейну Вісли; прабалтів на широких просторах лісової смуги Середньої та Східної Європи від Нижньої Вісли й Балтійського моря до Волго-Окського межиріччя; праслов'ян Волині, Прикарпаття й Середньої Наддніпрянщини [12]. Консолідація праслов'янського масиву спричинила формування наприкінці II тис. до н. е. археологічних культур тшинецько-комарівської спільності, поширених у верхів'ї Вісли, на Поліссі, Волині та Середній Наддніпрянщині[13]. Її ареал відповідає гіпотетичній прабатьківщині слов'ян, окресленій Л. Нідерле.



Скульптурне відтворення образу чоловіка черняхівської культури (антропологічна реконструкція Г. Лебединської)

Серед українських фахівців переважає думка про праслов'янський характер білогрудівської та чорноліської археологічних культур передскіфського періоду (лісостепові й порубіжні з ними заліснені райони Правобережжя, Поділля та Східна Волинь) і скіфів-орачів лісостепової смуги Середньої Наддніпрянщини [14]. Польські та деякі російські вчені акцентують свою увагу на праслов'янському характері лужицької і генетично пов'язаної з нею пшеворської культур[15]. Наголошується, що в Сілезії та Малопольщі існували тісні контак-

ти праслов'янських і кельтських племен. Кельтський вплив простежується і в матеріальній та духовній культурі (керамічне виробництво, металургія, ковальська справа, поховальна обрядовість тощо) носіїв пшеворської культури, яка сформувалася в північніших районах Вісло-Одерського межиріччя[16]. Кельтські пам'ятки відомі також на теренах сучасної України: на Закарпатті, Прикарпатті та Волині [17].

Найдавніший (праслов'янський) етап етногенезу слов'ян, за даними порівняльно-історичного мовознавства, завершився наприкінці I тис. до н. е. У цей час остаточно сформувалася основа слов'янської мовної системи, в якій відобразилися контакти та взаємовпливи із сусідніми етнічними масивами — германським, кельтським, балтським іранським, фракійським[18].

На рубежі нашої ери розпочався новий (давньослов'янський) етап етногенезу слов'ян, коли загальнослов'янська мова розділилася спочатку на дві великих групи: північно-західну та південно-східну. Згодом на їхній основі сформувалися діалекти окремих племінних угруповань.

Уже в I—II ст. з'явилися перші скупі писемні згадки про слов'ян, яких античні автори називали «венедами», або «венетами». Уперше ця назва трапляється в енциклопедичній праці «Природнича історія», написаній римським ученим Плінієм Старшим (23/24—79 роки). В одному з її розділів він «розмістив» їх десь неподалік від ріки Вісули (тобто Вісли), між сарматами, мова яких належала до іранської групи індоєвропейської сім'ї, та гірами, яких учені вважають германськими племенами. Відомості про венедів також містить праця Тацита «Германці», завершена в 98 році. Йому було невідомо, чи належать венеди до германців. Однак автор зазначає, що «вони обходять розбійними зграями усі ліси і гори між певкінами [одним із германських племен. — С. С.] і фенами [тобто фінами. — С. С.]». Згадка про венедів є також у творі грецького географа й астронома Птолемея «Географічний порадник» (третя чверть II ст. н. е.) Учений називає їх серед «великих народів Сарматії» і локалізує в гирлі Вісли над Венедською затокою[19].

Птолемей згадує і плем'я ставанів, яке він розмістив між західнобалтськими племенами ґаліндів і супінів у межиріччі Вісли й Німану та аланами — одного із сарматських племінних угруповань степової зони Північного Причорномор'я. Цю назву лінгвісти, археологи й історики-медієвісти схильні ідентифікувати з етнонімом «слов'яни»[20]. Висловлювалася думка, що племінна територія ставанів охоплювала Середнє Наддніпров'я та Подесення. Відомості про них могли потрапити до Птолемея завдяки купцям, які підтримували торговельні зв'язки з племенами Південної Балтії та Півдня Східної Європи [21].

Ще одним джерелом інформації про венедів є римська дорожна карта III ст., яка в історичній літературі дістала назву «Пентівгерієві таблиці». На ній племена з такою назвою розміщені у двох місцях: на північ від Карпат і між нижнім Дністром і Дунаєм.

Слід враховувати, що античні джерела могли називати «венедами» не лише слов'ян, але й племена, які належали до інших етнічних масивів. Це пояснюється кількома обставинами: слабкою поінформованістю римських і грецьких авторів про етнічну ситуацію між Одрою, Віслою та Дніпром; відсутністю природних рубежів між ареалами германських, балтських і слов'янських племен, які часто жили поруч; поширенням етноніма «венеди» серед тих етнічних спільнот, котрі виокремилися з єдиного кореня — північно-західної групи племен праіндоєвропейців доби бронзи (наприклад, серед кельтських племен Бретоні, підкорених Римським імператором Цезарем під час його походу на Галлію в 50-х роках I ст. до н. е., були й венети). Однак переважання слов'ян серед венедів, надто їхньої північно-західної групи, не викликає сумнівів. Цікаво, що німці й досі називають «венетами» слов'ян-лужичан, а прибалтійські фіни — естонці, власне фіни, карели й вепси — усіх слов'ян [22].

В останніх століттях I тис. до н. е. в ареалі венедів — Надвісленні — сформувалася пшеворська археологічна культура. Нові культури склалися в цей час і трохи пізніше й на теренах України — зарубинецька (кінець III ст. до н. е. — I ст. н. е.), ареал якої охоплював Середнє Подніпров'я та Прип'ятське Полісся; київська (кінець II — середина V ст.), пам'ятки



Скульптурне відтворення образу жінки черняхівської культури (антропологічна реконструкція Г. Лебединської)

якої локалізуються в Середньому й Верхньому Подніпров'ї та басейні Сейму; етулійська (III—IV ст.), ареал якої у пониззі Дністра, Дунаю та Пруту тощо. Усі вони створені за участю слов'ян-венедів, хоча містять і неслов'янські елементи [23].

У II ст. з Південної Балтії на терени Північного Причорномор'я просунулися східногерманські племена — готи, які залишили на теренах сучасної Польщі пам'ятки вельбарської археологічної культури. Це спричинило формування нового типу старожитностей, об'єднаних під спільною назвою — черняхівська культура, ареал якої в період її розквіту (III—IV ст.) обіймав південний схід Польщі, більшу частину сучасних українських і молдовських земель, а також суміжні з ними регіони Румунії та Росії. Носії черняхівської культури мали багато спільних рис, але відрізнялися між собою особливостями поховальної обрядовості, домобудівництва й ліпної кераміки [24]. Ці відмінності пояснюються неоднорідністю етнічного складу черняхівської людності, куди входили прийшлі східногерманські племена, перебування яких найчастіше фіксується в Подунав'ї та на Нижньому Дніпрі; слов'янські племена, що населяли лісостепову зону України; іраномовні скіфи та сармати, які переважали в Північному Причорномор'ї; фракійці — гети й даки, які мешкали в межиріччі Дунаю та Дністра, де відчувався також сарматський вплив.

За поширенням елементів вельбарської культури на черняхівських пам'ятках з'ясовано, що у верхів'ї Південного Бугу готи розділилися: одна група рушила до Чорного моря та Приазов'я, друга повернула на південний захід. Ті з них, що опинилися на захід від Дніпра, називалися тервінгами, або везеготами, ті ж, які перебралися на його лівий берег — грейтунгами, або остроготами. На різних етапах розвитку черняхівської культури готи активно взаємодіяли з іншими германськими племенами, а саме: герулами, вандалами, тайфалами, бургундами, певкінами, боранами.

Певний час готи очолювали великі військово-політичні союзи, які в рамках черняхівської культури об'єднували пізніх скіфів, сарматів, дако-гетів і слов'ян. Особливої могутності готи досягли за часів короля грейтунгів — Германаріха (330—375 роки). У 375 році готська держава зазнала нищівного удару з боку гунів, після чого більшість грейтунгів була змушена відступити на захід, за Дністер. Згодом готські племена під натиском гунів опинилися поза ареалом черняхівської культури (у Південній, Центральній і Західній Європі, ба

навіть у Північній Африці, куди через Біскайську протоку перебралося войовниче плем'я вандалів), решта ж розчинилася серед місцевого різноплемінного люду, не залишивши помітного сліду в його матеріальній і духовній культурі. Найдовше готи затрималися в Криму. Востаннє про кримських готів (мешканців печерних міст Мангуп-Кале, Ескі-Кермен та ін.) згадано в писемних джерелах другої половини XVII ст.



Скульптурне відтворення образу гуна (антропологічна реконструкція М. Герасимова)

Приблизно в середині I ст. розпочався останній етап слов'янського етногенезу. Цьому сприяла участь слов'ян у Великому переселенні народів і широке розселення на безмежних просторах Центральної, Східної та Південної Європи, під час якого утворювалися великі союзи племен і більш стійкі політичні формації, і розпочався процес формування ранніх слов'янських народностей [25].

У цей історичний період різні групи слов'ян уже відомі під власними іменами (етнонімами). Візантійські автори VI ст. Прокопій Кесарійський, Йордан, Менандр Протектор, Феофілакт Симоккита, Маврикій Стратег знають їх під назвами венедів, антів і склавинів, наголошуючи на їхній спорідненості за мовою, звичаями, віруваннями й походженням «від одного кореня». «Ці племена, слов'яни й анти, — писав Прокопій Кесарійський, — не керуються однією людиною, але здавна живуть у народоправстві, і тому в них щастя й нещастя в житті вважаються спільною справою. В усьому іншому в обох цих варварських племенах усе життя і звичаї однакові. Вони вважають, що лише один бог, творець блискавок, є володарем над усім, і йому приносять у жертву биків і здійснюють інші священні обряди... Вони пошановують і ріки, і русалок, і всілякі інші божества, приносять їм всім жертви, і за допомогою цих жертв здійснюють ворожіння... У них одна й та сама мова, варварська, і за зовнішнім виглядом вони не відрізняються один від одного. Вони дуже високого зросту і величезної сили»[26]. За Йорданом, венеди жили на схід від верхів'я Вісли («Починаючи від місця народження Вістули [Вісли. — С. С.] на безмірних просторах розташувалося багатолюдне плем'я венетів»[27]); склавіни — «від міста Новієнтуна й озера, що зветься Марсіанським, до Данастра, а на Північ — Віксли»; анти — в межиріччі Дністра (Данастра) до Дніпра (Данапра), «до того місця, де Понтійське [Чорне. — С. С.] море утворює вигин»[28]. З цього випливає, що на початку другої половини I тис. до н. е. слов'яни заселяли величезний ареал від Вісли на заході, Прибалтики і Верхньої Наддніпрянщини на півночі, басейну Дністра на південному заході, Нижньому Дніпрі і узбережжі Чорного моря на південному сході. Східної межі поширення слов'янських джерел візантійські автори не знали.

Зі слов'янськими племенами венетів, склавинів і антів пов'язані чотири археологічні культури, а саме: празька, або празько-корчацька, дзедзицька, або суковсько-дзедзицька, пеньківська та колочинська, що мають багато спільного в топографії поселень, житловому будівництві, поховальній обрядовості, кераміці, знаряддях праці, прикрасах тощо[29]. Це підтверджує слова Йордана, який писав про те, що «ці венети... походять від єдиного кореня і сьогодні відомі під трьома іменами: венетів, антів, склавинів»[30]. Водночас кожна з археологічних культур ранніх слов'ян має власні етнографічні риси, які стосуються форм різних видів кераміки, елементів одягу й житла.

В ареалі празько-корчацької культури (VI—VII ст.), який охоплював величезну територію від середньої течії Ельби, Одри й Вісли на заході, басейну Дунаю на півдні, Полісся на півночі, Прикарпаття й Волині на заході, досліджено понад 500 пам'яток, більшість яких — невеликі городища (1—2 га) відкритого типу. Лише не-

значна частина з них — укріплені городища (наприклад, поблизу с. Зимне на р. Луга, правій притоці р. Західний Буг). Житла — квадратні напівземлянки зі зрубною чи стовповою конструкцією стін і обов'язковою пічкою-кам'янкою. Основою господарства було підсічне й перелогове землеробство, тваринництво, ремесла (зокрема залізоробне виробництво, ковальська та ливарна справи) і домашні промисли, надто гончарство. Поховальний обряд завершувався спаленням померлих, а рештки складали в урни й закопували в невеликих ямах на цвинтарях неподалік від поселень. Серед дослідників-археологів панує майже одностайна думка про те, що творцями празько-корчацької культури були склавіни. Більшість із них вважає, що вона склалася на підґрунті пшеворської, київської, пізньозарубинецької та черняхівської культур[31].

Дзедзицька археологічна культура (VI—VII ст.), поширена в північних районах Вісло-Одерського басейну, характеризується своєрідною формою кераміки й особливостями поховального обряду (розкидання залишків небіжчика після кремації по поверхні землі)[32]. На думку дослідників, пам'ятки цієї культури залишені венедами, серед яких були як слов'яни, так і місцева слов'янізована людність — нащадки давніх праіндоєвропейців, недиференційованих у мовному аспекті.

Частина венедської групи в V—VI ст. переселилася на північ Східно-Європейської рівнини, де жили балтські та фінські племена. У результаті міжетнічної взаємодії, яка тривала кілька століть, місцева людність була слов'янізувалася[33]. Пересуваючись у східному напрямку, невелика група слов'ян осіла на узбережжі Ризької затоки, де їхні залишки під іменем «венди» зафіксовані на початку XII ст. Генріхом Латвійським[34].

Старожитності пеньківської археологічної культури (VI—VII ст.) виявлено на теренах Румунії, Прутсько-Дністровського межиріччя, Південного Побужжя, Середньої Наддніпрянщини, лісостепової зони Дніпровського Лівобережжя аж до р. Сіверський Донець. Специфічними рисами її матеріальної культури є квадратна форма житла й відкритого вогнища замість пічки-кам'янки. У Надпоріжжі й Приореллі були поширені також юртоподібні житла, запозичені в кочівників Причорномор'я та Приазов'я. Для поховань того часу характерні як спалення, так і закопування тіл. На думку вчених, пам'ятки пеньківської культури залишили анти, значну частину яких становили слав'янізовані нащадки іраномовних племен Південно-Східної Європи [35].

Пам'ятки колочинської археологічної культури (друга половина V — друга половина VII ст.) відомі у Верхньому Подніпров'ї, Подесенні та Посим'ї. Характерною рисою цієї культури є наявність у житлі — квадратній напівземлянці — центрального опорного стовпа даху, неподалік від якого розташовували вогнище[36]. Основу господарства складало підсічне землеробство. На думку вчених, це історико-культурне утворення сформувалося на підґрунті київської культури [37].

У кінці V — на початку VI ст. слов'янські дружини, серед яких особлива роль належала антам, здійснили перші військові походи на Візантію (493, 499, 502 роки)[38]. Надалі вони стали регулярними. Починаючи з часів правління імператора Юстініана (527—565 роки), анти, склавіни й гуни майже щороку здійснювали військові походи на Балкани, населені іллірійськими й дако-фракійськими, часто елінізованими чи романізованими племенами. Одним із наслідків цих походів стало масове переселення сюди слов'янського землеробського населення, що змінило етнічну ситуацію в регіоні: місцева та прийшла тюркомовна людність була майже повністю слов'янізована. Основними центрами слов'янської міграції стали Подунав'я, Карпати й Північне Причорномор'я. У них брали також участь вихідці з далеких північних земель і Середньої Наддніпрянщини: на загальній карті розселення слов'ян з'явилися назви племен, які дублюють одна одну (наприклад, серби лужицькі й серби балканські, сіверяни на Десні й сіверяни за Дунаєм, ободрити балтійські й ободрити дунайські тощо). Очевидно, одна части-

на племені залишилася на попередньому місці, а друга взяла участь у колонізації Балкан [39].

Упродовж 578—581 років слов'яни проникли у Грецію, а в VII ст. — на острови Егейського та Середземного морів і навіть у деякі райони Малої Азії. Однак тут вони були асимільовані корінним населенням.

Участь західних і східних слов'янських племен у колонізації Балканського півострова сприяла розпаду первіснообщинного ладу й поглиблення майнової та соціальної нерівності в їхньому середовищі. Це посилювало роль племінної верхівки в суспільному житті й готувало ґрунт для виникнення державності.

Розселення венедів, антів і склавинів у Центральній, Східній і Південній Європі спричинило метисацію слов'ян із місцевим населенням, яка супроводжувалася змінами в матеріальній культурі, звичаях, обрядах і навіть антропологічних рис слов'янської людності цих регіонів [40]. Створювалися умови для поглиблення відмінностей між діалектами праслов'янської мови і формуванням окремих мов [41]. Розпочався новий етап слов'янської історії.

[1] *Нидерле Л.* Славянские древности. – М., 1956. – С. 33.

[2] Літопис Руський / за Іпатієвським списком переклав Л. Махновець. – К., 1989. – С. 2.

[3] *Šafarik P.* Slovanske starozitnosti. – Praga. 1837.– Т. 1, 2.

[4] *Трубачев О. Н.* Этногенез и культура древнейших славян. Лингвистические исследования. – М., 2003.

[5] *Kostrzewski J.* Pradzieje Polski. – Poznań, 1949.

[6] *Lerh-Splawinski T.* O pochodzeniu i Praojcżyznie Slowian. – Poznań, 1949; *Lerh-Splawinski T.* Rozmieszczenie geograficzne praslowianskich nazw wodnych // Rocznik slowistyczny. – 1960. – XXI. – S. 5–22.

[7] *Rospand S.* Praslawianie w świetle onomastyke // I Midzynarodowy Kongres arheologii slowiaęskij. – Wrocław; Warszawa; Kraków, 1968. – T. I. – S. 109–170.

[8] *Русанова И. П.* Славянские древности в VI–VII вв. – М., 1976; *Седов В. В.* Происхождение и ранняя история славян. – М., 1979.

[9] *Артамонов М. И.* Происхождение славян: Сценография публичной лекции, прочитанной в Ленинграде в 1950 г. – Ленинград, 1950; *Третьяков П. Н.* Восточнославянские племена. – М., 1953; *Третьяков П. Н.* Финно-угры, балты и славяне на Днепре и Волге. – М.; Ленинград, 1966; *Рыбаков Б. А.* Древняя Русь и Русские княжества в XI–XIII ст. – М., 1982. – С. 11–46; *Hensel W.* Skąd pryszli Słowianie. – Wrocław, 1984.

[10] *Телегін Д. Я.* Про роль носіїв неолітичних культур дніпро-двинського регіону в етногенетичних процесах балтів і слов'ян // Археологія. – 1996. – № 2. – С. 32–45.

[11] *Segeda S.* Najstarsze slowiańskie materialy antropologizzne. Wstęp do problematyki // Przez pradzieje i wczesne sredniowiecze. – Lublin, 2004. – С. 279–288.

[12] *Павленко Ю. В.* Передісторія давніх русів у світовому контексті. – К., 1994. – С. 316.

[13] Детально про ці археологічні культури див.: Археология Украинской ССР. – К., 1985.– Т. 1. – Первобытная археология. – 428–445.

[14] Етнічна історія давньої України. – К., 2000. – С. 84–96.

[15] *Русанова И. П.* Славянские древности в VI–VII вв.; *Седов В. В.* Происхождение и ранняя история славян

[16] Там само.

[17] Див.: *Козакевич Г.* Кельти: традиційна культура та соціальні інститути. – К., 2006. – С. 28–31.

[18] *Филин Ф. П.* О происхождении праславянского языка и восточнославянских языков // Вопросы языкознания. – 1980. – № 4.

[19] Детально про це див.: Свод древнейших письменных известий о славянах. – М., 1991. – С. 24, 25, 39, 51–56.

[20] *Баран В. Д.* Етнокультурні процеси на території України у першій половині I тис. н. е. // Етнічна та етнокультурна історія України. – К., 2005. – С. 195.

[21] *Lowmiąski H.* Poczatki Polski. – Warszawa, 1964 – T. I–III. – S. 18–44.

[22] Детально про це: *Седов В. В.* Этногенез ранних славян // Вестник Российской Академии наук. – 2003. – Т. 73. – № 7. – С. 594–605.

[23] *Баран В. Д.* Етнокультурні процеси на території України… – С. 197.

[24] *Баран В. Д.* Черняхівська культура: за матеріалами Верхнього Дністра і Західного Бугу. – К., 1981.

[25] *Чмихов М. О., Кравченко Н. М., Черняхов І. Т.* Археологія та стародавня історія України. – К., 1992. – С. 303, 304.

[26] Цит. за: Прокопій Кесарійський. Готська війна // *Крисаченко В. В.* Хрестоматія-посібник (у двох книгах) – К., 1996.. – Кн. – С. 103, 104.

[27] *Йордан.* О происхождении и деяниях готов. – М., 1960. – С. 71, 72.

[28] Там само. – С. 90.

[29] Етнічна історія давньої України… – С. 99.

[30] *Йордан.* О происхождении и деяниях… – С. 90.

[31] *Чмихов М. О., Кравченко Н. М., Черняхов І. Т.* Археологія та стародавня історія України. – С. 314.

[32] *Седов В. В.* Восточные славяне в VI — VIII вв. – М., 1982. – С. 10.

[33] *Седов В. В.* Славяне. Историко-археологическое исследование. – М., 2002.

[34] *Седов В. В.* Этногенез ранних славян // Вестник Российской Академии наук. – 2003. – Т. 73. – № 7.

[35] *Седов В. В.* Анты // Проблемы советской археологии. – М., 1979. – С. 164–173; *Приходнюк О. М.* К вопросу о присуствии антов в Карпато-Дунайских землях // Славяне на Днестре и Дунае. – К., 1983. – С. 180–191.

[36] Етнічна історія давньої України… – С. 178.

[37] *Чмихов М. О., Кравченко Н. М., Черняхов І. Т.* Археологія та стародавня історія України. – С. 322.

[38] История Византии (В 3 т.). – М., 1967. – Т. 1. – С. 216.

[39] *Рыбаков Б. А.* Киевская Русь и русские княжества. – М., 1982. – С. 54.

[40] *Середа С.* Деякі питання походження та етнічної історії населення Русі-України за даними антропології // Rutenika. – К., 2002. – Т. 1 – С. 94.

ОБРАЗ ЄВРЕЯ В ДРАМАТИЧНО-ІГРОВОМУ ФОЛЬКЛОРІ УКРАЇНЦІВ (ДО ПРОБЛЕМИ ЕТНІЧНОЇ ІДЕНТИФІКАЦІЇ)

Олександр Курочкін

Історичний досвід міжетнічної комунікації українців та євреїв можна визначити як напружений і проблемний. У багатовіковому літописі стосунків двох народів є білі й чорні сторінки, періоди агресії й мирного співробітництва, прояви фанатизму й високого гуманізму.

Співіснування українців з євреями відбувалося переважно у формі контактів сусідського типу, що передбачало значну культурну ізоляцію та автономію кожної етнічної спільноти. Бездержавний статус України призводив до того, що євреї слабо інтегрувалися в українське суспільство, зате завжди намагалися співпрацювати з тими, хто мав силу і владу, тобто з представниками правлячих чужинецьких режимів — Польщі, Росії, Австро-Угорщини. Унаслідок цього між українцями та євреями постійно існувала невидима стіна недовіри й конфронтації, яка заважала справді гармонійним і толерантним відносинам. Задавнений антагонізм заторкував свідомість не лише народних мас, а й представників культурної еліти. Показові в цьому відношенні погляди Олени Пчілки, яка вважала євреїв «інородним тілом» серед українців. В одній із своїх публіцистичних праць вона писала: «Опріч ролі економічних визискувачів, жиди є нашими ворогами ще й на нашому культурно-національному полі. Боротьба неминуча й тут! Звичайно, боротьба не погромами, але все ж таки боротьба» [1, 49].

Відомо, що в Західній Європі, яка часто-густо випереджає нас не лише у хорошому, а й у поганому, масові переслідування євреїв розпочалися ще десь на рубежі XIII—XIV ст., коли закінченої форми набрав агресивний антисемітизм. Рятуючись від репресій і судів інквізиції, іудеї масово мігрували з Іспанії, Португалії, Німеччини, переселяючись спочатку до Польщі, а потім і далі — в Україну та Білорусію. Разом із вигнанцями з країн католицької та протестантської Європи на схід просувалася й «дурна слава» про них у вигляді різноманітних чуток, забобонів, міфів, пород-жених середньовічною містикою та релігійною нетерпимістю. Поширенню цих вигадок серед народних мас сприяла сама християнська церква, причому однакову ворожість до іудеїв виявляли як римо-католицькі, так і православні й греко-католицькі пастирі.

Одне з головних звинувачень, що висувалося проти євреїв по всій Європі, полягало в тому, що вони нібито крадуть і вбивають маленьких дітей — християн, аби отримати кров «невинних

жертв» для здійснення своїх магічних обрядів. Міф про ритуальне дітовбивство, як простежили історики-медієвісти, відомий у західноєвропейських джерелах із середини XII ст. [2, 305]. Не підтверджений жодними реальними фактами, цей міф у свідомості релігійних фанатиків дожив до XX ст. Його живучість на теренах України документально засвідчила відома судова справа Бейліса, що слухалася в київському суді 1912 року. Тоді лише втручання багатьох прогресивних діячів, зокрема В. Г. Короленка, врятувало від неминучого смертельного покарання обмовленого за фальшивими свідченнями єврейського ремісника Бейліса, котрий начебто зарізав українського хлопця Андрія Ющинського, аби добути християнської крові на мацу.

Головними винуватцями розпалювання міжнаціональної та міжконфесійної ворожнечі були державна та церковна влада, які діяли за відомим принципом: «поділяй і владарюй». У багатьох ситуаціях живого спілкування на побутовому рівні звичайні люди — представники різних етносів і конфесій — виявляли більше толерантності й здорового глузду, ніж їхні офіційні керманичі й душпастирі.

У фольклорі та народній свідомості українців євреїв нерідко зближують із циганами. Це пов'язано насамперед із тим, що обидві етнічні групи належать до «інших» — чужинців за мовою, релігією, способом життя та господарювання. Крім того, ті й інші є порушниками стабільного простору. З погляду традиційної етики селянина-хлібороба, міцно прив'язаного до свого шматка землі, євреї та цигани — люди без коріння, волоцюги, зайди, позбавлені власної батьківщини й домівки. Побутуюче в народі негативне ставлення до непроханих мігрантів виразно передає вірш поета-ченця XVII ст. Климентія Зіновіїва «О циганах и о жидах»:

Цигани і жиди одні одним рівні:
Оскільки дуже ці люди злонравні,
Бо в них стільки є правди,
як у шелягу срібла,
Бодай їм безпрестанно кати крушили ребра
Вони збиточні люди і чинять ошуканство...
Землі своєї не мають,
туляться по всьому світу,
Як не мають домів, то щоб і щастя
не мали.
А на останок, щоб їх чорти /дябли/
забрали... [3, 67].

Нетерпимість і неприхована ворожість до представників «іншої віри», якими просякнутий цитований вірш, відображають не індивідуальну позицію ченця К. Зіновіїва, а колективні настрої та фобії тієї доби. Ще один яскравий приклад — народна картина «Козак Мамай», де зображено єврея, повішеного на дереві. Характерний текст до одного з варіантів цієї картини, поданий у журналі «Киевская старина»: «...Один з вечеряющих козаков, подавая чарку другому, говорит: "Пый, брате, за Йося та тягни за лоб и Мося". Третий, держа галушку на спичке, обращается к жиду: "Нам грошей твоїх не треба, за таких платят спасением з неба"... Козак, вздергивающий жида за ноги на дерево, приговаривает: "Годи, тоби, вражій сину, чвертки пысати, ось будеш на дубови маюхвес спиваты". Под повешенным жидом подписано: "Йось"» [4, 54].

Згаданий малюнок і наведений до нього текст можна трактувати як грубий народний жарт, який буквально підпадає під рубрику «гумор вішальників». Проте сміхова подача конкретного сюжету аж ніяк не заперечує його історичної правдивості. У примітивному українському малярстві багато символів і алегорій, але мотив страти іновірця має цілком реалістичне підґрунтя. За ним стоять трагічні події визвольної війни 1648—1654 років і Гайдамаччини 1734—1768 років, коли Україною прокотилася хвиля єврейських погромів. Точної статистики цих жертв не існує, але, безперечно, йдеться про масову трагедію. Народна пісня так змалювала ці жахливі події:

Ой хвалився та батько Швачка,
Та до Хвастова йдучи:
«Ой будемо драти, панове молодці,
З китайки онучі».
Та ходить Швачка та по Хвастові
Та у жовтих чоботях —

Ой вивішав жидів, ой вивішав ляхів
Та на панських воротях [5, 453].

Масові виступи українських селян, міщан і козаків проти ненависних панів і підпанків, у яких дехто схильний вбачати ознаки «гультяйства» і «соціального бандитизму», насправді були стихійними вибухами народного гніву та закономірною реакцією людей, доведених до відчаю своїми гнобителями. Саме тому М. Грушевський, слідом за Т. Шевченком, бачив у вчинках повсталих не лише грабіжників, а й борців за волю України. За словами історика, гайдамаки, «як і козаки в XVI–XVII в., мали чималий вплив на відносини суспільні і національні, бо не давали ствердити і зміцнити польському пануванню, завести такі кріпацькі порядки, які були в Західній Україні, й задавити «благочестиву віру» — єдину ознаку тодішнього національного життя…» [6, 449].

Досліджуючи проблеми взаємовідносин фольклору й первісного мислення, В. П. Петров обґрунтував важливе методологічне положення, згідно з яким зв'язок фольклорних образів необхідно вивчити, пам'ятаючи, що в основі їх лежить зв'язок уявлень. Іншими словами, кожен фольклорний образ (казковий, лірико-пісенний, драматичний, обрядовий тощо) у своєму генезисі є породженням того або іншого уявлення як окремої ідеологічної категорії [7, 69]. Враховуючи дане спостереження, демонічні (негативні) характеристики «інших», ймовірно, слід виводити з особливостей архаїчного мислення, якому притаманний метод бінарних опозицій з обов'язковою дискредитацією однієї зі сторін.

Відомо, що давньоруські лексеми *жидъ*, *жидовинъ* використовувалися не лише у значенні *єврей*, *іудей*, а й як *язичник*. При цьому наголошувалася не національна, а релігійна приналежність євреїв як нехристиян, ворогів християнства, що автоматично прирівнювало їх до нечистивих язичників (еллінів) [8, 18]. У контексті давньоруського світогляду, позначеного релігійно-культурним дуалізмом, кожна «неістинна віра» ототожнювалася зі служінням «нечистій силі». Звідси, вочевидь, і походить комплекс містичної фобії — сприйняття євреїв і циган як демонічних істот.

Традиційна народна свідомість асоціювала іновірців із представниками «іншого світу», яких боялися і з якими намагалися якомога менше контактувати. Але за певних обставин, у чітко визначені сакральні терміни, або в екстремальних ситуаціях демонізовані особи чужинців могли прислужитися в досягненні конкретної мети. На комплексі цих уявлень базується практика використання «інших» у різних святах і магічних обрядах.

Слід нагадати, що юдеї приходили в Україну не як бажані гості, а як вірні слуги в обозі польських магнатів і феодалів, власників великих маєтків і тисяч покріпачених селян. Не бажаючи зайвого клопоту й керуючись кодексом шляхетської моралі, який забороняв представникам лицарської верстви займатися грошово-економічними операціями, польські пани віддавали євреям в оренду землю, млини, корчми, ріки, озера, ліси й навіть православні церкви. За користування всім цим українці мусили платити данину (натуральну або грошову), яка постійно зростала в міру того, як зростали апетити експлуататорів. Тяжкі кривди, які народні маси терпіли від панів та їх прислужників, породжували почуття гніву й ненависті, що час від часу виходили на поверхню у формі кривавих повстань та погромів.

Беручи до уваги весь історичний контекст довготривалих і складних стосунків українців та євреїв, не доводиться дивуватися суперечливості оцінок образів останніх в українському фольклорі. Діапазон поглядів достатньо широкий, навіть якщо судити лише за матеріалами паремій. На одному полюсі — войовнича нетерпимість та антисемітизм, що підтверджують приказки на зразок: «Гаспидська жидова», «Іродове кодло», «Жида перехристи та й голову одотни», «Кукіль з пшениці вибірати. Жидів і Ляхів різати», «Жида вбий — сорок гріхів з душі» та ін. [8, 80, 81]. На другому — більше толерантності, а подекуди й прагнення до об'єктивної характеристики свого етнічного партнера. Наведімо лише деякі паремії з цього

ряду: «Над жида нема кріпшого в вірі», «Як біда, то до жида, а як мине біда — най дідько бере жида», «Жид голоден співає, а хлоп жінку б'є», «Одного жида б'ють, а всі жиди плачуть» тощо [9, 80, 82].

Неоднозначне, амбівалентне трактування образу єврея простежуємо і у творах драматичного фольклору. Шкільний театр і вертеп інспірували появу етнічних персонажів у святково-видовищному просторі українців. З часом, коли ці образи полюбилися народним масам і значною мірою заповнили нішу колишніх «веселих людей» — скоморохів, вони виходять за рамки різдвяної драми й продовжують свою культурну експансію. За етнографічними матеріалами XIX–XX ст. відомо, що карнавальні «жиди» й «цигани» в багатьох районах України не лише входили до складу різдвяних колядницьких дружин із вертепом, а й були дієвими персонажами новорічних обрядових обходів типу «Коза» та «Маланка». З календарної обрядовості іншоетнічні образи-маски подекуди перекочовують і в родинну обрядовість (хрестини, весілля, «ігри при мерці»), посідаючи в ній помітні ролі.

Цікаво проаналізувати, які етномаркери використовуються в системі фольклорної ідентифікації карнавальних персонажів «інших». Часто-густо вони ті ж самі, що й застосовуються у наукових дослідженнях, хоча чекати на адекватне відображення реальної дійсності у святково-обрядовому дискурсі, звичайно, не доводиться.

Важлива етноідентифікуюча ознака — мова. Давні обрядові маски зазвичай були мовчазними, що відповідало їх міфологічному статусу вихідців із «того світу». Натомість маскований «жид» — один із найбільш «балакучих» персонажів у виставах живого вертепу, новорічної «Кози» та «Маланки». Для виконання цієї ролі були потрібні особливий артистизм і дар перевтілення. Обряд не передбачає точного відтворення мовних характеристик представників етнічної меншини. Тут більшу роль відіграють своєрідні звукові сигнали та інтонації, що створюють відповідний образ. Прикметно, що в ранніх варіантах вертепної драми «жиди» говорили не лише польською та українською мовами, а й використовували ідіш — діалект німецьких євреїв, з яким вони прийшли в Польщу та Україну. Лексичними конструкціями ідіш на зразок «zu meir», «och wey myr», «Gy mene, herdyni» тощо пересипана мова «жидів» у тексті польсько-руської драми, надрукованої 1906 року І. Франком у «Записках НТШ».

Ще один характерний прийом сміхової презентації «іншого» — виголошення словесної тарабарщини, зміст якої був незрозумілим для слухачів. Ось характерний приклад із того ж таки тексту І. Франка:

Cure bure, boruchay,
A dunoy, atiu elehey
Awasan Awrume, Icycha,
Iankyla, Meysea, Mychaia [10, 28,29].

Комічне поєднання зворотів єврейської та української мов зустрічаємо й у фольклорі сучасних новорічних «маланкарів» [11, 158].

Для єврея як героя вертепної драми та новорічного обрядового дійства характерні всілякі дефекти мовлення: гугнявість, заїкуватість, нечітка артикуляція окремих звуків. Монолог «жида» з тексту лялькового вертепа М. Маркевича супроводжує характерна ремарка: «В нос и с протяжным ударением в словах». У самому монолозі виразно наголошуються «неприродно українська» вимова окремих слів:

...Цудо друге луцце ще зробиф
В цермному морі війско затопиф
Мовса, Гарун, Дувид, святиї,
Вони всі бацили цуда тиа... [12, 54].

Присутність євреїв у карнавальному дійстві позначена особливим «сміховим кліше», яке покликане увиразнювати «національну специфіку»: монологи цього персонажа зазвичай починаються характерними вигуками «ай», «вай», «ну» — начебто недочуваючи, він часто-густо відповідає не до ладу. Ось характерний приклад із закарпатської різдвяної вистави «Гуланська коляда»:

Король: Мошку, заклич мені гулани.

Мошко: Ну, ну, головні (глядає головню у печі).

Король: Мошку, заклич мені жовніри.

Мошко: Ага, коліна! (глядає у людей коліна).

Король: Мошку, заклич мені вояки!

Мошко: Ай, вай, бураки (глядає під постільов буряки)… [13, 76].

Дуже часто в народному карнавальному дійстві, як і в усному анекдоті, намагаються відтворити особливий акцент «іншого». Таким чином, пародіювання мови євреїв додає ще один штрих до набору «етнічних» характеристик зображуваного персонажа.

Помічено, що в європейській традиції пізнання навколишньої дійсності закладений передусім зоровий досвід. «Візуальне сприйняття людиною, — зазначає Є. В. Миськова, — полягає не в сприйнятті «картинки світу», а в збиранні оптичної інформації про світ» [14, 140]. Отже, образне споглядальне відтворення іншої культури неминуче страждає поверховістю та суб'єктивністю, які викривляють (часом дуже істотно) реальний стан речей. У фольклорному дискурсі святково-обрядової культури зовнішнє сприйняття та моделювання «інших» посилюється ще й за рахунок гротескового шаржування як одного з головних художніх прийомів створення карнавального образу.

Типові характеристики зовнішності євреїв в українському словесному та видовищно-драматичному фольклорі залишаються майже незмінними вже упродовж кількох століть. Головними маркерами антропологічного портрета карнавального «жида», які створюються за допомогою маски, гриму та різних підручних матеріалів, є: великий горбатий ніс (часто зроблений зі шкіри), бакенбарди або пейси, лиса голова, вуса, довга борода з конопляного волокна або овечої вовни, огрядна або дуже худорлява фігура тощо. У деяких локальних традиціях цей карикатурний образ доповнюють ще деякі промовисті деталі — окуляри й пришиті до маски зуби, «які повинні хитатися» [15, 136].

Слід зазначити, що носіння бороди й довгого волосся на скронях — пейсів є давнім звичаєм євреїв ще з ветхозавітних часів. За правління Миколи I в царській Росії робилися спроби законодавчо викорінити цей звичай, тоді ж встановлювався й особливий податок на носіння юдейських ритуальних головних уборів — ярмулок [16, 25]. На відміну від підросійської України, де існувала пресловута «смуга осілості», на західноукраїнських землях, що входили до складу Австро-Угорщини, носіння пейсів і ярмулок не заборонялося, тому ортодоксальні євреї дотримувалися цієї традиції і в XX ст.

Поруч із «жидом» у вертепній драмі й різдвяно-новорічних обходах часто виступає його дружина — «жидівка», «Сара», «Сура» тощо. Цей карнавальний образ-маска відомий у двох варіантах — потворної баби або містечкової красуні-модниці. Відповідно могли змінюватися і його зовнішньо-ідентифікаційні ознаки. У Сокиринському вертепі лялька «жидівка» має такі характеристики: «чорняве, довгообразе обличчя; рот, ніс, очі не вирізані, а намальовані» [17, 148]. Натомість ляльковий вертеп із с. Настасів дає інше трактування того ж самого образу: «…волосся світлого кольору, закручене в дулю» [18, 158]. Подекуди карнавальний образ «жидівки» зовнішньо мало чим відрізнявся від костюмованої «циганки». Цей персонаж маніфестує «темна маска, виготовлена з кожуха», як у живому вертепі із с. Луквиця (Богородчанський р-н, Івано-Франківська обл.) [19, 135]. За спостереженнями І. Волицької, на Гуцульщині портрет «Сури» часто визначають такі особливості, як «лахміття, довге волосся з повісма, на животі прикріплена подушка, що означало вагітність» [20, 136].

У добу феодалізму важливим соціальним та етноконфесійним маркером служив одяг. Проводячи сегрегаційну політику щодо «нехристиян», законодавство багатьох країн Європи свідомо обмежувало їх права і громадянські свободи. В артикулі XII Литовського статуту 1588 року, наприклад, зазначалося: «Та не наважуються євреї ходити в дорогому вбранні з золотими ланцюгами, а жінки їх в золоті та сріблі. Та не насміляться вони носити срібло на шаблях та палашах. Одяг їх, одначе, хай буде помітним для всякого. Хай носять вони жовті капелюхи або шапки, а жінки їх — повойники

з жовтого полотна, щоб кожний міг відрізнити християнина від єврея» [21, 107]. Ініціатором проведення дискримінаційної політики щодо юдеїв часто ставала католицька церква. Відомо, що на території, підвладній Польщі, тривалий час діяла постанова, прийнята 1267 року собором у Вроцлаві, згідно з якою «прихожани синагог мусили жити в особливих кварталах, зачинятись у своїх житлах під час католицьких свят і процесій, носити капелюхи особливої форми» [22, 105].

Закріплення за юдеями жовтого кольору як певної етнорелігійної ознаки, що походить з темної доби середньовіччя, мало своє продовження в подальшій історії країн Європи. Зокрема, в болгарському фольклорі, як помітили дослідники, часто вживається негативний епітет «жовтий» («жовтий єврей», «жовта єврейка») [23, .116]. У цьому зв'язку не можна не згадати і сумнозвісного припису для євреїв обов'язково носити на одежі жовту зірку («зірка Давида»), що діяв у фашистській Німеччині з вересня 1941 року.

За матеріалами українського поетичного, наративного й драматичного фольклору жовтий колір, як здається, не має прямої семантичної асоціації з образом єврея. Тут більше підстав говорити про чорну фарбу як у прямому, так і в переносному сенсі. У довгий одяг із чорної матерії вбрана лялька єврея з Сокиринського вертепу, «в усьому чорному» виступає ця ж маріонетка в Куп'янському вертепі. Як і в реальному житті, виконавець ролі «рабіна» з драматичної новорічної вистави «Маланка» (с. Прокурава, Косівський р-н, Івано-Франківська обл.) мав на собі «чорний плащ з оксамитовим комірцем — «лахман», чорний капелюх з широкими крисами, в руках — згорнений трубочкою пергамент» [24, 131], що, очевидно, повинен зображувати свиток тори. Той же самий колір домінував у костюмі ряджених «жидів» із згаданої вистави: «Чорні плащі, чорні вузькі штани, черевики, шапки ярмолки, високі палиці, на плечах торби, у яких повинно було щось дзвеніти» [25, 131].

Загальну перевагу темних кольорів у вбранні маскованих «жидів» підтверджують і наші польові матеріали останніх десятиліть. Досить показовий в цьому відношенні карнавальний костюм відповідного персонажа з новорічної «Маланки», складовими компонентами якого були чорний високий циліндр, чорна маска, чорний плащ [26].

Найбільш виразні етноспецифічні деталі вбрання карнавального «жида» — ярмулка, чорний крислатий капелюх, довгий чорний сюртук — «лапсердак», з яких складався старовинний костюм польських євреїв. У другій половині XX ст. ці архаїчні компоненти ноші (вірніше, їх пародійні дублікати) вже виходять з ужитку, усе частіше їх заміняють старі поношені речі: піджак, пальто, плащ, капелюх тощо. Важливе семантичне навантаження в убранні маскованого «жида» мала крива палиця — ключка, зроблена нерідко з кореня якогось дерева. За свідченнями інформаторів, вона уособлювала «покручену віру», тобто іудаїзм. Своєрідним антиподом кривої ключки в реквізиті вертепників виступають рівні, високі, гарно оздоблені жезли та палиці «ангелів» і «пастирів», які символізували носіїв християнського благочестя.

Неодмінний атрибут маскованого «жида» — горб, набитий соломою, також засвідчував його приналежність до категорії «інших». Ця типологічна деталь, що характеризує й такі персонажі рядження, як «дід» і «баба», безумовно, має глибоку аграрну символіку, пов'язану з культом предків і культом родючості.

Слід зазначити, що маска-образ єврея в українському драматичному фольклорі відома в кількох візуальних модифікаціях, які характеризують різні соціальні прошарки даної етнічної меншини. Приналежність до того чи іншого стану або професії маніфестується в обряді відповідним реквізитом і набором ігрових сценок.

Єврей-«рабин», озброєний «пергаментним» сувоєм із біблійними заповідями — торою (про його вбрання дивись вище), виконував у новорічному карнавалі роль ватажка єврейської громади. У пістинській «Маланці» (Гуцульщина)

він, за словами І. Волицької, «втихомирював «жидів», приводив їх до порядку» [27, 18]. За участю цього ж персонажа подекуди в сміховому ключі розігрувалася служба в синагозі. Зайшовши до хати, «рабин» запалював свічку, розкривав книгу (нібито талмуд) і читав «молитву»:

Шли жиди до школи
Богу ся молити:
Ух, вей, зіг, зей,
Трон, сабаш, унтер, хлейбан…

Після цього «рабин» пропонував поцілувати удаваний талмуд усім присутнім [28].

У даному разі маємо справу з моментом «блюзнірського сміху», який передбачав травестійну інтерпретацію релігійної обрядовості та релігійної теми в цілому. Важливо зауважити, що народний карнавальний сміх не є етноцентричним: однаковою мірою він пародіює як культ іновірців, так і власну церкву та релігійну обрядовість. За участю маскованих священнослужителів, костюм яких імітував вбрання православного або греко-католицького попа, у багатьох місцевостях Західної та Правобережної України учасники «Маланки», зокрема, розігрували обряд «вінчання», адресований безпосередньо дівчатам-відданицям.

Єврей-перукар зазвичай одягав білий халат і характерну маску. Із собою він носив гіпертрофовано великі ножиці (іноді ножиці для овець), гребінь чи дерев'яну бритву. У кожній хаті під час новорічного обходу «Маланки» удаваний перукар шукав собі клієнтів, пропонуючи підстригти, поголити, зробити манікюр і педикюр «за останньою модою». Успіх цієї (як і всіх інших) карнавальної сценки залежав від артистичних здібностей виконавця.

Єврей-кравець (кушнір, швець). У багатьох селах і містечках Галичини, Буковини, Поділля, Волині серед єврейської бідноти була поширена категорія дрібних ремісників, які в своїх домашніх майстернях виготовляли на замовлення різний одяг, кожухи, шапки, чоботи тощо. Кумедна роль карнавального кравця, який ходив із кравецьким аршином або метром і ножицями, полягала в тому, щоб домовлятися про замовлення і «знімати мірку». Найбільше сміху та приперчених жартів супроводжувало церемонію «обмірювання» огрядної господині або дівчини на виданні.

Єврей-корчмар (шинкар). Правителі Литви, Польщі, а потім Австро-Угорщини й царської Росії надавали юдеям певні привілеї. Серед них було й право орендувати горілчані корчми та шинки. В юридичних актах і популярній літературі ці заклади часто визначаються як синонімічні, хоча насправді вони виконували різні соціальні функції. Слово «корчма» має давньоукраїнське коріння. Воно означало не лише публічне місце для споживання міцних напоїв, а й заїжджий двір, своєрідний клуб, центр громадського спілкування, де обговорювалися й вирішувалися різні соціально значимі справи. Шинок же (від нім. Schenke), поширений на українських землях під польським впливом, був насамперед місцем розпиття алкогольних напоїв.

Треба відзначити, що польська та козацька шляхта не утримували шинків, вважаючи це заняття, як і торгівлю, не достойним лицарського звання. Вигідно користуючись цією обставиною, а також протекціонізмом польської влади, євреї в добу пізнього середньовіччя майже повністю монополізували таку галузь економіки, як продаж алкогольних напоїв. За матеріалами П. Чубинського, абсолютна більшість корчем на Правобережжі в середині XVII ст., за винятком Києва, перебувала в оренді євреїв. Таким чином, прибутками від шинкарства користувалося близько 114 тис. євреїв разом із своїми родинами [29, с. 210]. Домінування єврейського елемента в галузі гуральництва та шинкарства на українських землях тривало і в наступні століття. Особливості геополітичного становища та суспільно-політичного розвитку Галичини, яка входила до складу Австрійської імперії, сприяли перетворенню цієї території у XIX ст. на справжню «обітовану землю» для розселення та економічної діяльності євреїв, зокрема в галузі торгівлі спиртними напоями. У 1876 році кількість шинків на Галичині «досягла максимального рівня — 23,3 тис., таким чином одна корчма припадала на 233 мешкан-

ців краю. Лише згідно з офіційними даними на кожну особу в цих алкогольних закладах продавалося 23 літри горілки, хоча в дійсності цей показник був значно більшим. Корчма перетворилася на головну установу села, бо далеко не всі громади мали церкви та школи» [30, 61].

Паразитуючи на селянській довірливості та злигоднях, шинкарі-євреї охоче давали горілку в борг, щоб потім, нараховуючи великі проценти, методично грабувати ошуканих людей. Політика свідомого насадження пияцтва призводила до того, що поступово українське населення втрачало свою землю, худобу, майно, перетворювалося на люмпенів, в той час як колись бідні шинкарі ставали комерсантами й банкірами. Типовість таких соціальних метаморфоз відображена у творах художньої літератури й народних піснях. В одній з них розповідається, як горілка втягує в борги:

Прийшов жид по довжок,
Беруть з хати п'ять ложок,
Прийшов по заплату,
Беруть ще й лопату…

Загальні злидні, низька купівельна спроможність, погане харчування, темнота селянської маси, з одного боку, і надмірна активність шинкарів — з другого, сприяли масовому поширенню пияцтва на західноукраїнських землях упродовж XIX — початку XX ст. Значні масштаби цього явища підривали економічний та культурний потенціал народу, негативно впливали на його моральне й фізичне здоров'я.

Не дивно, що за цих обставин у свідомості та фольклорі українців сформувався негативний образ єврея-корчмаря, який будує свій добробут на чужому горі. За спогадами І. Снігура, на Буковині «ходило таке прислів'я: «Кожний гуцул має свого жида». Взагалі пили в борг, розраховувалися, коли отримували гроші, а котрі спивались, то їх виганяли з роботи, і тоді вони ставали лютими ворогами своїх кредиторів» [31, 80].

Лялька єврея-шинкаря фігурує у вертепі із с. Турівка [32, 144]. Щоправда, про те, як вона виглядала, нічого не відомо. Серед діючих осіб лялькового вертепу із с. Імстичево (Закарпаття) також знаходимо «корчмаря Йосю» вбраного у «польський ковпак, на грудях годинник» [33, 132].

Варто зазначити, що у відомих нам вертепних виставах із Лівобережної України, територія якої знаходилася поза межами «смуги осілості», в образі єврея-шинкаря нерідко виступає шинкарка з виразними зовнішніми ознаками української молодиці. Ось як виглядав костюм цієї ляльки в Куп'янському вертепі: «червона з квітками спідниця; спідниця з оборкою, плісовий корсет; з обох боків висічка обкладена червоним; білий вишитий фартух; на шиї кілька разків намиста; вишиті рукави» [34, 159]. Шинкарка Хвеська і Запорожець утворюють колоритний дует у вертепному тексті М. Маркевича. Перед глядачем вони виступають як пара давніх знайомих і, вірогідно, коханців. Звертаючись до «шинкарки-полтавки» і нагадуючи їй про колишню зустріч у Чигирині, запорожець проголошує:

Поцілуй же мене по знакомості в крутий
Мій усок! От-так-цмок! Поцілуй же
Ще в чуприну хоч разок! От-так-цмок!
Поцілуй же мене в булаву й в бандуру. Добре!
Тепер потанцюймо! [35, 52].

Зовсім в іншому сміховому ключі образ єврея-шинкаря інтерпретується в театралізованому новорічному дійстві «Маланка». За нашими матеріалами, цей персонаж найвиразніше презентують фольклорні варіанти з регіону Карпат і Прикарпаття, що цілком узгоджується з історичними фактами, про які йшлося вище. Ігрове амплуа карнавального корчмаря полягало в тому, щоб пропонувати всім стрічним горілку «найвищого сорту», яка на 100 % була розбавлена водою. Крім того, удаваний Мошко (Лейба, Абрам та ін.) називав імена своїх конкурентів — власників шинків у найближчій окрузі, даючи критичну оцінку кожному. Постійною мішенню жартів з боку «корчмаря» були ті ґазди і ґаздині, які найбільш запопадливо служили «зеленому змію». Можна припустити, що поява відверто антиалкогольних мотивів у обрядових іграх населення Галичини й Буковини була почасти інспірована

безпрецедентним за характером і результатами рухом тверезості, який ширився на цих землях з кінця XIX по 30-і роки XX ст.

Єврей-гендляр (крамар, лихвар, комерсант). Це домінуюча іпостась досліджуваного образу в народній драматично-видовищній культурі українців та інших європейських народів. Для «жида» як героя вертепу характерні такі атрибути, як «мішок грошей під пахвою», капшук із грошима, кошик, торба, «чемодан з товарами». Ці деталі підкреслюють стереотипні ознаки зображуваного персонажа: жадібність, грошолюбство, схильність до лихварства й різного роду комерційних операцій. Подібний негативний портрет змальовує словесно, зокрема, сокиринський текст вертепної драми, що відноситься до XVIII ст.:

Я зідоцок змирний,
Худенький не зирний,
Но зато моя дуса,
Як царвонцик, хороса.
…
Хоть велите меня драть,
Хоть велите наказати,
Но позвольте вам сказать,
Дайте лись процентик взять… [36, с. 88].

Мотив купівлі-продажу як ідентифікаційна прикмета образу «жида» залишається актуальним і в сучасних варіантах живого вертепу. Так, у записі з Тернопільщини відповідний персонаж проголошував:

Генделе, гендель,
Хто що має продавати,
Хто що має купувати,
За старі пляшки, онучі
Дам коралики блискучі,
Ах, вай, вай… [37].

Фігура дрібного комерсанта-єврея, який обслуговував певну територію як торговий посередник між містом і селом, аж до Другої світової війни була досить типовою для західноукраїнських земель. Не випадково на Волині термін «гершко» (від єврейського імені) став прозивним для збирачів, які скуповували старе ганчір'я по селах [38, 133].

Невимушена атмосфера карнавальної гри в новорічних обрядових виставах відкривала широкий простір для словесно-пантомімічних імпровізацій, до яких охоче підключалися глядачі. Так, виконавець ролі «жида-крамаря» у галицьких і буковинських варіантах «Маланки», зайшовши до хати, починав гендлювати, пропонував купити усякий непотріб: порвані розпаровані панчохи, здохлу ворону, замість курки, «добре» намисто з картоплі тощо. Про якість товару можна судити з того, що удавана курка сильно смерділа й мала синій колір (для цього її спеціально обсипали синькою). Жид-крамар всіляко розхвалював свій товар і набивав на нього ціну. При цьому він діставав зі своєї пошарпаної валізи порожні банки, цвяхи, шматки шкіри, обгортки від цукерок тощо. Роблячи свій «гешефт», карнавальний «жид» одночасно напитував у господарів щетину, яйця, сало, овечі та кролячі смушки тощо. Торгівля із настирним розхвалюванням «товару», демонстрацією його високої якості йшла доти, доки «покупцям» не набридало, і вони розплачувалися дрібними грішми або чаркою горілки. Продовженням цього імпровізованого спектаклю міг бути ігровий епізод, де «жид» рахував гроші (іноді фальшиві), а «чорт» намагався їх вкрасти [39].

Знайому стереотипну постать зустрічаємо і в театралізованому обрядовому дійстві «Коза». Текст із Чернігівщини, за записом А. Кудрицького, подає колоритний діалог «купця-еврея» з «дідом», які, немов на ярмарку, торгуються за шкуру здохлої кози. Не зійшовшись у ціні, вони, потішаючи глядачів, починають сваритися, лементувати, кидатися один на одного з кулаками [40, 547, 548]. У цій мізансцені важко шукати якогось національного підтексту — гумористичний ефект тут створюється за рахунок подачі звичайної побутової ситуації у грубій манері народного фарсу.

Популярний типізований образ євреягендляра, що культивувався в українському драматично-ігровому фольклорі упродовж століть, в останні десятиліття зазнав певної корекції. На зміну містечковому торговцюлахмітнику, вбраному у гротесково-

жебрацький одяг, приходить сучасний «успішний бізнесмен», модно одягнений, з дипломатом, блокнотом чи калькулятором у руках. Доводиться з подивом констатувати, що народна творчість, яка завжди відстає від конкретної історії, продовжує продукувати комічну маску «жида» навіть за умови, коли її реальні прототипи здебільшого втратили свою етнокультурну актуальність. Слід нагадати, що чисельний склад євреїв України упродовж XX–XXI ст. скоротився більш, ніж у 26 разів.

Атрибуцію національних образів-масок за мовою, антропологічними даними, релігією, одягом, родом занять можна розглядати як фольклорну методу етнічної ідентифікації за основними ознаками. Подекуди вдається виділити й додаткові етномаркери. Іноді цю роль можуть виконувати, зокрема, пісня й танець. У виставах лялькового й живого вертепу, в обрядових іграх та виставах вони нерідко відіграють роль своєрідних візитних карток, що характеризують представників різних етносів і соціальних станів. Аналізуючи ці матеріали, помічаємо, що йдеться не про аутентичний фольклор конкретної національної групи, а про українські варіації на задану тему.

Живучи століттями поруч і тісно спілкуючись у будні й свята з молдаванами, поляками, угорцями, євреями, ромами, росіянами, українські музики добре знали й часто включали до свого репертуару мелодії і танці цих народів. В атмосфері карнавальної свободи та святкової розваги музичний і хореографічний фольклор чужинців часто-густо інтерпретувався у сміховому, пародійному ключі.

Певне уявлення про те, як образ «іншого» міг карикатурно відтворюватися в народній хореографії, дає жартівливий побутовий танець, відомий на західноукраїнських теренах під назвами: «жид», «козак-жид», «піп», «циган», «дупак», «сракун», «клин» тощо. У минулому столітті разом з українськими емігрантами він потрапив до Канади, де й був описаний музикознавцем А. Нагачевським. За його словами, «…комічний ефект танцю досягався тим, що танцюристи поверталась спинами до своїх партнерів. При нагоді один танцюрист нібито вклонявся комусь, але, замість чемної віддяки, його зустрічав виставлений зад іншого танцюриста. Танець розвеселяв вечірку, оскільки ненормальна поведінка, принаймні частково, була обумовлена самим контекстом танцю» [41, с. 152]. Цей приклад наочно засвідчує, що єврейські та циганські мотиви були характерною прикметою танців і танцювальної музики Західної України. Водночас маємо ще один доказ того, що єврейська та циганська меншини нерідко ставали улюбленою мішенню не лише анекдотів, а й карнавально-ігрових пародій і жартів.

Намічені у даній розвідці сюжети потребують подальшого розвитку та осмислення. Вироблення колективних уявлень одного народу про інший — надзвичайно складний і суперечливий процес. Сама поява образів-масок чужинців у культурному просторі певного етносу є першим кроком до стирання етнічних бар'єрів й утвердження власної ідентичності. Традиційна свідомість не була нейтральною та об'єктивною, і тому образи «інших» здебільшого подавалися в сатирично-сміховій інтерпретації. Зростання негативних прикмет «неукраїнців» пов'язане зі зростанням культурної дистанції, яка відділяє їх від етнічної більшості. Однозначно позитивних або негативних образів «інших» у фольклорі не існує.

1. *Пчілка Олена.* Викинуті українці. – К., 2006.
2. *Гуревич А. Я.* Культура и общество средневековой Европы глазами современников. – М., 1989.
3. *Зіновіїв Климентій.* Вірші. Приповісті посполиті. – К., 1971.
4. *Марченко Т.* Козаки-Мамаї. – К., Опішне, 1991.
5. *Грушевський Михайло.* Ілюстрована історія України. – К.; Л., 1913. Репринтне відтворення видання 1913 р. – К., 1990.
6. Там само.
7. *Березовський І.* Визначний дослідник // Народна творчість та етнографія. – 1970. – № 6.
8. *Номис М.* Українські приказки, прислів'я і таке інше. – К., 1993.
9. Там само.
10. *Франко І.* До історії українського верте-

па. Історично-літературні студії й матеріали. – Ч. III–V // Записки НТШ. – 1906, – Кн. IV.

11. *Курочкін О.* Українські новорічні обряди «Коза» і «Маланка». – Опішне, 1995.

12. *Маркевич Н.* Обычаи, поверья, кухня и напитки малороссиян. Репринтне видання. – К., 1991.

13. Закарпатський вертеп. – Ужгород, 1995.

14. *Миськова Е. В.* Складывание стереотипов инокультурной реальности в англо-американской антропологии // Этнографическое обозрение. – 1998. – № 1.

15. *Волицька І. В.* Театральні елементи в традиційній обрядовості українців Карпат кінця XIX – поч. XX ст. – К., 1992.

16. *Чубинський П.* Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. Материалы и исследования. – СПб., 1879. – Т. VII.

17. *Федас Й. Ю.* Український народний вертеп. – К., 1987.

18. Там само.

19. *Волицька І. В.*Театральні елементи в традиційній обрядовості українців Карпат кінця XIX – поч. XX ст. – К., 1992.

20. Там само.

21. *Найман О. Я.* Історія євреїв України. – К., 2003.

22. Там само.

23. *Ангелов Д.* Представи за «другия» в българская песенен фолклор // Българска етнология. – 1997. – Кн. 1–2.

24. *Волицька І. В.* Театральні елементи в традиційній обрядовості українців Карпат кінця XIX – поч. XX ст. – К., 1992.

25. Там само.

26. Польові матеріали автора 1987 р.

27. *Волицька І. В*. Театральні елементи в традиційній обрядовості українців Карпат кінця XIX – поч. XX ст. – К., 1992.

28. С. Шешори (Косівський р-н, Ів.-Франківська обл.). Польові матеріали автора 1980 р.

29. *Чубинський П.* Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. Материалы и исследования. – СПб., 1879. – Т. VII..

30. *Савчук Б.* Корчма: алкогольна політика і рух тверезості в Західній Україні у XIX – 30-х роках XX ст. – Івано-Франківськ, 2001.

31. *Снігур І.* Легенди Буковини. – Чернівці, 1998.

32. *Федас Й. Ю.* Український народний вертеп. – К., 1987.

33. *Волицька І. В.* Театральні елементи в традиційній обрядовості українців Карпат кінця XIX – поч. XX ст. – К., 1992.

34. *Федас Й. Ю.* Український народний вертеп. – К., 1987.

35. *Маркевич Н.* Обычаи, поверья, кухня и напитки малороссиян. Репринтне видання. – К., 1991.

36. *Марковський Є.* Український вертеп. – Вип. I. – К., 1929.

37. С. Романівка (Теребовлянський р-н, Тернопільська обл.) Польові матеріали автора 1981 р.

38. Поліська дома. – Луцьк, 1991.

39. С. Печеніжин (Косівський р-н, Івано-Франківська обл.) Польові матеріали автора 1979 р.

40. Колядки та щедрівки. Зимова обрядова поезія трудового року. – К., 1965.

41. *Нагачевський А.* Побутові танці канадських українців. – К., 2001.

НАРОДНИЙ КАЛЕНДАР У ТРАДИЦІЙНІЙ КАРТИНІ СВІТУ УКРАЇНЦІВ

Олена Чебанюк

Український традиційний календар є структурою складною, синтетичною, гетерогенною, багаторівневою й поліфункціональною. Він ділить, регламентує й впорядковує відлік часу. Цілісну структуру народного календаря складає послідовне співвіднесення його ієрархічних одиниць (рік: місяць: тиждень: день: година: мить). Одночасно існує й інше групування одиниць часу: за сезонами, за циклами (природними, місячними, святковими). Його циклічний характер зумовлений постійно повторюваними явищами природи. Поділ року на 365 (366) днів, 4 сезони й 12 місяців привнесений до народного календаря православними святцями, які є своєрідною сіткою координат, суттєвим фактором сакралізації річного циклу свят. Український традиційний календар, що зазнав протягом історичного життя низку суттєвих змін, на сьогоднішній день є неподільним сплавом церковного (православного), грома-

дянського і власне народного календаря. Святкові дні у ньому часто збігаються з церковними. Однак вони мають різну генезу, функції та направленість, переплавлені багатовіковою народною традицією в єдиний комплекс обрядів, стійких стереотипів поведінки, а також цілісну систему вірувань, прикмет, метеорологічних паремій тощо.

Основною одиницею виміру календарного часу є *день*, пов'язаний з обертанням Сонця навколо Землі. Згідно з християнськими святцями кожен день має свого патрона або відповідає подіям сакральної історії. Дні поділяються на *свята й будні*. Кожен день тижня має свої якісні характеристики (*понеділок — важкий день, середа й п'ятниця — жіночі дні, неділя — день обов'язкового відпочинку*), співвіднесений з іншими календарними днями (наприклад, «*Якщо на Стрітення півень нап'ється, то на Юрія віл напасеться*», «*Якщо на Покрову день теплий, то зима буде тепла*»). Доба поділяється на профанну й сакральну частини: день (світла частина доби) відводиться для побутових клопотів і роботи, ніч (темна частина доби) наділяється магічною здатністю зміщувати просторові координати, виходити у віртуальний світ потойбіччя.

До середини XX ст. у деяких регіонах України (Полісся, Карпати) у побуті користувалися обрахунком часу за тижнями, який, базувався на святах (наприклад, *тиждень великодній, різдвяний, зелений, масляний, середохресний, похвальний тощо*), які, в свою чергу, є також синтетичними й багатофункціональними утвореннями. Цей синтез виходить із світоглядного й практичного, побутового синкретизму, який обумовлений історично.

Міфологічне трактування часу складає змістову основу народного календаря. Час наділяється певними якостями *(добрий/злий, сакральний/профанний, святковий / буденний)*, здатністю зупинятися, прискорюватися (як правило, у спеціальних локусах *на межі, біля воріт, на порозі)*. Мотив компресії часу є структуро- й сюжетоутворювальним чинником багатьох календарно-обрядових фольклорних творів. Операційні тексти з мотивом «vita herbae» та «vita rej» (календарні ігри «Коструб», «Грушка», «Просо», «Льон», «Гречка», «Мак», «Колодій» тощо) були і «частково є до цього часу сакральним текстом, що слугував і служить давнім і теперішнім слов'янам як захист від страшних нещасть – мору, епідемії, епізоотії, зрідка посухи, ходячих покійників» [1].

У народному календарі час має своїх патронів, функції яких виконують християнські святі, котрі заступили старі й забуті язичницькі божества. Особливо важливим сакральним і водночас небезпечним вважається переддень великих свят (*купальська ніч, ніч перед Різдвом, Великодня ніч)*. У цей час відбувається символічне єднання світу людей із потойбіччям, що може мати як позитивний, так і негативний вплив на подальшу долю соціуму й кожного його члена залежно від правил поведінки й дотримання всіх необхідних приписів.

Археологічні знахідки на території України свідчать, що народний календар сформувався протягом тисячоліть під впливом багатьох чинників[2]. Суспільно-історичні зміни привели до появи окремих текстів, міфологем і семантем різної «історичної глибини». Інновації, запозичення спричинили переосмислення, перекодування попередніх календарних ментефактів і зумовили множинність темпоральних пластів.

Діахронічне дослідження календарно-обрядових текстів ускладнюється неоднаковою збереженістю на синхронному рівні цих семантичних зрізів. Це, в свою чергу, приводить до необхідності герменевтичного прочитання народного календаря як культурного тексту й теоретичного осмислення тих даних народного досвіду, що нагромадилися впродовж тривалого часу. Такій роботі мусить передувати деконструкція тих семантичних і формальних одиниць, які складають народний календар. Розглядати й аналізувати його можна (й треба) з різних аспектів, застосовуючи різні методи й методики дослідження.

Комплексний підхід до вивчення такого складного явища як традиційний народний календар вимагає, передусім, скрупульозного

розгляду досліджуваного матеріалу на фоні та у контексті всієї традиційної культури українців. Народний календар є не тільки органічною складовою традиційної культури, одним із головних її компонентів, найархаїчнішим і найвпливовішим. Саме з календарних ритуалів і звичаїв виокремилися багато обрядів родинно-побутового циклу (теорія «спільного казана»).

Традиційний календар українців можна розглядати як цілісний мегатекст із доволі жорсткою структурою, що налічує 365 (чи 366) одиниць окремих текстів, що відповідають кількості днів, які складають рік. Структура мегатексту побудована на послідовності й співвідносності цих одиниць. Початком календаря як мегатексту є Основне річне свято (ОРС), яким, на думку В. Іванова й В. Тодорова, є свято Нового року [3]. В українському народному календарі основним річним святом є Великдень (Пасха), на відміну від Західної Європи, де функція ОРС закріплена за Різдвом Христовим.

Народний календар українців зберігає ознаки новорічних святкувань, весняних, осінніх, а також літнього ОРС (троїцько-купальський обрядовий цикл). Це пов'язано з тим, що він протягом досить довгого часу формувався як система відкритого типу, що легко вбирала всі запозичення й інновації, «вдягаючи» їх у звичні, усталені ритуальні й вербальні форми й формули. Паралельно відбувався процес нашаровування новотворів на попередньо існуючі форми, «ущільнення» їх, що зменшувало їхню питому вагу в загальному календарно-обрядовому контексті. Разом з тим прадавні форми не витіснялися із календарного дискурсу, не зникали остаточно. Існуючи латентно, вони часто редукувалися до нуклеарного стану, що давало поштовх новим культурним явищам на наступному етапі історичного розвитку.

Народний календар можна розглядати і як гіпертекст, який складається з ієрархічно впорядкованих текстових одиниць, із складною системою перехресних і внутрішніх посилань. Аналіз матеріалу з цього погляду дає можливість виділити конструктивні одиниці календаря, простежити їхню просторову й часову варіативність. Такі текстові одиниці легко піддаються групуванню у вигляді компендіуму, словника або енциклопедії за алфавітним або хронологічним принципом.

Український народний календар існує переважно у вербальній формі, у формі «великого усного наративу», як авантекст. Традиція рукописних календарів на Україні не має великого поширення, проте до початку XX ст. у Карпатах і на Поліссі зберігалися примітивні дерев'яні календарі (карби, бирки, різи). На сьогодні спостерігається редукція українського народного календаря, що пов'язано із загальним занепадом фольклорної традиції під невідворотним поступом глобалізації. З іншого боку, зникнення традиційної культури, зокрема календарно-обрядової традиції, викликає підвищений інтерес до нього як з боку науковців, так і з боку культурно-освітніх інституцій. За останні 20 років на Україні поступово відроджуються різдвяно-новорічні, великодні, купальські традиції, але вони носять секундарний характер і стають складовою святково-розважальних програм.

У народному традиційному календарі можна виділити набір моделей, які в живому побутуванні існують у неподільній єдності. Наприклад, модель, пов'язана з християнськими святцями, в середині якої виділяються інші календарні моделі: свят-буднів, постів-м'ясоїдів, весіль, поминань. Інша модель, зумовлена природними циклами, породжує відповідні моделі вегетативні, солярні, лунарні. Модель, пов'язана із господарською діяльністю людини, поділяється в залежності від характеру й видів робіт на календар землеробський, тваринницький, ткацький, бджолярський тощо. В свою чергу господарський календар напряму залежить від календаря природного, обумовлюється й регламентується ним. Свята землеробські, з одного боку, жорстко не прив'язуються до конкретної дати християнських святців (наприклад, свята жниварського циклу), а з іншого — християнські свята в народному календарі напряму пов'язуються із трудовою діяльністю, наприклад, Спасівський цикл

свят — із святом збору й освячення врожаю; Семена (1/13. IX) — із початком нового трудового року в середовищі ремісників, сезоном виготовлення речей домашнього вжитку («женіння комина», «свіччине весілля»).

Також можна виділити фольклорну календарну модель, яку утворюють вербально-музично-ігрові форми, що супроводжують не тільки календарні свята, обряди, ритуали, а й існують у вигляді вербального контексту кожного дня календаря. Сюди слід також віднести апокрифічні й народні перекази та оповідання про життя святого мученика, угодника, день якого відзначається в святцях (наприклад, Миколая, Петра й Павла, Косьми й Дем'яна, Касьяна тощо); меморати й фабулати, які часто коментують церковні хрононіми в дусі народної етимології («Здвиження — земля здвигається») або розкривають міфоритуальний зміст свята (перекази про русалок, що пояснюють необхідність відзначати «русальний тиждень» й Розигри). Окремо варто говорити про народний сільськогосподарський календар і природний прогностик, які часто мають форму паремій, приурочених майже до кожного дня року. Календарно приурочені фольклорні тексти носять художні ознаки, проте їхня художність не має самостійного характеру, тим більше домінантного. Фольклорні календарно-обрядові тексти несвідомо включені в повсякденне життя людини й виконують, крім практичної, функцію ще й функцію комунікативну, зберігаючи народний досвід і транслюючи його від покоління до покоління.

Проте не варто забувати, що виділення таких моделей є правомірним, але умовним актом: у живому побутуванні календар як цілісність і кожна його одиниця окремо існують як синкретична єдність усіх цих моделей. Спробуємо пояснити це на прикладі християнського свята Трійці, яке в українському народному календарі відзначається протягом півтора тижня (Зелені святки, Клечальний тиждень). Воно включає в себе прадавній за формою обряд поминання померлих предків вдома з ритуальною пісною вечерею («троєшні Дієди»); традиційну церковну батьківську суботу й відвідування кладовища; вбирання господи в зелень («клечання»); освячення зелені в церкві; встановлення «віхи»; обряд водіння «куста» («тополі»); заборону й регламентацію в поведінці й проведенні сільськогосподарських робіт, що пов'язані з віруваннями в русалок; дотримання суворих приписів поведінки в «сухий четвер»; обряди дівочих «кумлень», «проводи русалок» і «биття коршака», які завершують троїцький цикл і збігаються із Заговинами й початком Петрівки. Сюди також треба додати цикл фольклорних текстів: русальні й кустові пісні, ритуальні голосіння, ігри й речитативи, вокативні формули, що супроводжують обрядодії й ритуали, а також прикмети й фенологічні спостереження.

Наведений приклад є певною умовною моделлю, інваріантом, який в живому побутуванні майже не існує ані в просторі, ані в часі, тому що фольклорна модель функціонує в практичному житті виключно в діалектних формах, незчисленних варіантах, однотипних за жанром і стилем творах.

Сукупність діалектних форм з усіх українських територій і складає традиційний народний календар, який існує як певний авантекст, меганаратив із структурним незмінним ядром і постійними змінами на периферії.

У народному календарі річні свята співвіднесені з іменами християнських святих. Народна свідомість приписувала їм властивості покровителів стихій, сприймала як уособлення певної пори року. Ще на початку XX ст., як писав В. Шухевич, гуцули називали «весну святим Юрієм, літо — святим Петром, осінь — святим Димитрієм, а зиму — святим Миколою» [4]. На деяких святих були перенесені функції прадавніх язичницьких божеств (Параскева П'ятниця, св. Власій). В українському календарно-обрядовому фольклорі Господь Бог, Ісус Христос, Матір Божа, святі Миколай, Дмитро, Петро й Павло та ін. виступають помічниками, захисниками і порадниками селянина. Отже, ми можемо констатувати, що в народному календарі українців як прадавні когнітивні моделі, так і християнські

вірування переплавлені протягом віків в органічну синкретичну єдність — народне православ'я. Проте, під час аналізу матеріалу досить легко виділити язичницьку календарну модель, яка імпліцитно присутня в українському народному календарі. Та й сам народ розрізняв наявну присутність двох світоглядних моделей, коментуючи це прислів'ями на кштал «Ні Богу свічка, ні чорту кочерга», «Богу — богове, а чорту — чортове». Тобто, в картині світу традиційного українця православна віра не підлягала сумніву й відігравала величезну роль в його повсякденному житті. Язичництво як цілісна свідоглядна система на час системного фіксування народного календаря (XIX ст.) на українських етнічних територіях не збереглася. Але як когнітивна модель синхронно співіснувала із християнською моделлю. Язичницький пантеїзм, віра у взаємопроникність двох світів (світу людей та паралельного світу предків і духів) у певний календарний час, в певному місці (як правило, на межі двох локусів: свого й чужого), віра у сакральні хронотопи й здатність передбачати і впливати на майбутнє — ось неповний перелік основних рис язичницької світоглядної моделі, яка зберігається в народному календарі і досі.

Науковий диспут на тему «Народне православ'я чи двовіра» постійно триває між дослідниками слов'янської традиційної культури. На нашу думку, в традиційній картині світу народне православ'я є синтетичним і неподільним феноменом, але язичницьку й християнську моделі можуть виділити не тільки науковці, але й підсвідомо відчувають пересічні носії традиційної культури.

Календарна українська традиція у змістовому плані є стрункою системою, що базується на семантичній єдності всіх її компонентів. Вони визначаються загальною системою традиційних уявлень про всесвіт і людину. Фундаментальними є положення, по-перше, про антропоцентричну картину світу, на якій базується традиційний календар українців; по-друге, про взаємозв'язок світу живих і світу мертвих як умову космічної рівноваги й життєздатності людини; по-третє, ізоморфізм макро- й мікрокосму, світу природи й світу людини.

Український народний календар є структурою синтетичною, гетерогенною, поліфункціональною. Комплексне дослідження його вимагає застосування різних методик і методів аналізу матеріалу. Традиційний календар українців розглядається як синтез різного рівня епістеміологічних моделей; як інваріант, що існує тільки в діалектних формах; як мегатекст із чіткою внутрішньою структурою; як гіпертекст, який складають ієрархічно впорядковані текстові одиниці, пов'язані системою перехресних і внутрішніх посилань.

[1] *Толстой Н. И.* Vita herbae et vita rei в славянской народной традиции // Славянский и балканский фольклор. – М., 1994. – С. 162; Див.: *Чебанюк О. Ю.* Релікти архаїчних вірувань і ритуалів у деяких весняних дівочих іграх // Народна творчість та етнографія — 1997. – № 4.– С. 88 –95.

[2] *Зелинский А. Н.* Конструктивные принципы древнерусского календаря // Контекст -1978. – М., 1978. – С. 52 –55.

[3] *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Славянские языковые семиотические системы (Древний период). – М., 1965. – С. 95 –97.

[4] *Шухевич В.* Гуцульщина. – Л., 1914. – Ч. 4. – С. 1.

*МАНІФЕСТ УКРАЇНСЬКОЇ ФОЛЬКЛОРИСТИКИ**

Роман Кирчів

2. Михайло Максимович (1804 –1873).

Видання «Малороссийские песни» було працею, як уже зазначалося, молодого 23-літнього вченого. До того ж, ученого, за офіційним фахом, — біолога, ботаніка, випускника фізико-математичного факультету Московського університету, який він закінчив у 1823 році. Щоправда, спочатку в університеті М. Максимович два роки навчався на словесному факультеті, де захоплювався лекціями відомого на той час професора-поета Алексія Мерзлякова. Це захоплення і набуті знання, напевне, не залишилися без наслідків у його подальших філологічних, а також фольклористичних і взагалі гуманітарних зацікавленнях та студіях.

В автобіографії М. Максимович так згадував про виникнення свого першого збірника: «В січні 1827 року я витримав магістерський екзамен. Утомлений цим екзаменом, я взяв відпустку на 21 день і, відгулявши масляницю в Малоросії у батьківському домі, повернувся в Москву з багатим ужинком малоросійських пісень. Упродовж Великого посту написав я магістерську студію «Про системи рослинного царства» і, опублікувавши її, захистив 30 червня. У той час уже друкувалися мої «Малороссийские песни» з поясненнями і порівняльним словником, для якого я впродовж канікул прочитав і слов'янську граматику Дубровського, і сербський словник Вука Степановича... І вийшли вони тоді у велику славу, і у нас, на Русі, і в західній Слов'янщині...»[1] .

У наведених словах звертаємо особливу увагу на свідчення М. Максимовича про привезену ним з України до Москви напровесні 1827 року багату збірку народних пісень, яка, очевидно, й послужила основою формування збірника. Ідея створення останнього була, напевно, й одним із головних стимулів поїздки М. Максимовича в Україну до батьківського дому, до рідного гнізда, живий спогад про яке не дав йому згубити в московському морі його українську душу.

Народився М. Максимович 15 вересня 1804 року на хуторі (своєї бабки по матері) Тимківщина, тепер — с. Богуславець Золотоніського р-ну Черкаської обл. Походив він із козацького старшинського роду, відомого визначними діячами військово-козацької справи і на церковно-релігійному полі. Але батько його вже носив віцмундир російського службовця невисокого рангу. Дитинство М. Максимовича проходило на селі в середовищі материної родини Тимковських, серед яких були високоосвічені люди: з чотирьох братів матері, дядьків Тимковських, два були професорами Харківського і Московського університетів, два інші — високопоставленими чиновниками (впливовим російським дипломатом і губернатором Бессарабії)[2] . Навчався він у Новгород-Сіверській гімназії, після закінчення якої сімнадцятилітнім юнаком вступив до Московського університету.

На підставі розрізнених відомостей і автобіографічних згадок у працях М. Максимовича можна вважати, що вже з дитячих і юних років він виніс живий інтерес до народної традиційної культури, який не покидав його в роки університетських студій і пізніше. Ще раніше, а не з часу відвідання рідного краю в 1827 році, він займався і записами творів народної словесності. Так, у московському альманасі «Урания» за 1826 рік М. Максимович надрукував пісню «Хилилися густі лози» (в «Малороссийских песнях» вона — під № XXXIV. — С. 57, 58) з такою приміткою: «Цю пісню співають на берегах Десни, поблизу Новгорода-Сіверського в селі Чапліївці»[3]. Згадки про ранні зацікавлення М. Максимовича народною традицією є й у пізнішій його етнографічній праці «Дні і місяці українського

* Продовження статті. Початок див.: Народна творчість та етнографія. — 2006. — №3.

селянина». Розповідаючи про звичай «кумування» на Трійцю, під час якого співали різних пісень і споживали наїдки, він зазначив: «Будучи учнем Новгород-Сіверської гімназії, я не раз бачив, як кумались у відомому Троїцькому саду та в Полковницькому гаю, але не пригадую, чи було там цілування через березові вінки і так зване «хрещення зозулі», яку символізувала трава «зозулинець»[4] . В іншому місці цієї праці, вникаючи в семантику образу вогню у веснянках і весняних народних обрядах, він знову вдається до спогадів: «Тут мені пригадується народна казка, ще в юності почута мною в Сіверському краї, про те, як вода, сперечаючись з вогнем, заливала його собою, і як вогонь сховався від води в кремінь, звідки його потім і стали кресати люди»[5] .

Але в генезі «Малороссийских песен» малатаки, очевидно, вирішальне значення маслянична поїздка М. Максимовича 1827 року в рідні краї, під час якої він зайнявся цільовим збором народних пісень із проекцією на збірник. Часу для цього було небагато — всього 21 день офіційної відпустки, включаючи й дорогу туди і назад. Збирач упорався зі своїм завданням блискуче, зібравши багатий матеріал, з якого було що вибрати для збірника, і «досить велику кількість варіантів», які, за кінцевими словами передмови, «можуть бути видані згодом»[6] .

Готуючи свій збірник, М. Максимович, як було зазначено, використав деякі тексти зі збірки дум М. А. Цертелєва і надіслані останнім інші пісні, за які йому висловлено подяку в передмові[7]. Тут і в примітках згадано ще декілька імен, завдяки яким упорядник отримав записи пісень і поради: Єлизавета Богаєвська, Павло Лузанов, від якого дістав пісню про смерть чумака в степу «У полі криниченька, холодна водиченька» (№ XCV. — С. 145, 146)[8]. У примітці до пісні «Ой плавала сіра утка по воді, Кликала вона матінку ік собі» (№ XXX. — С. 51) мовиться: «За цю прекрасну пісню зобов'язаний я моєю вдячністю п[анові] професору І. М. Снєгирьову, завдяки працям якого багато народного стало вже відомим»[9] .

Дві пісні взяв М. Максимович із «Львівського пілігрима» і п'ять подав у додатку зі збірочки, надісланої його знайомим, колишнім вихованцем Харківського університету, а від 1821 року — професором Віленського університету І. М. Лобойком. І це було б усе, що використав і що сумлінно позначив автор «Малороссийских песен» з наявних публікацій і чужих записів. Загалом небагато — трохи більше десятка пісень. Щоправда, не до кінця з'ясованим є питання, чи взяв щось М. Максимович для свого видання з рукописного збірника, про який він знав і з автором якого був знайомий. В одній із приміток передмови стосовно згадки про заклинальні пісні він зазначив: «Зразки таких [тобто заклинальних пісень. — *Р. К.*] показував мені покійний Зоріан Ходаковський, після якого залишився значний запас для видання малоросійських пісень»[10] . Але ми не маємо жодної відомості, чи був той «запас» уже тоді доступний М. Максимовичу (дещо пізніше він був у його руках), і чи щось із нього потрапило до виданого збірника. Думаємо, що якби це було так, то, як і в усіх інших подібних випадках, це було б відповідним чином зафіксовано.

Сама процитована згадка цікава і як ще одне свідчення того, що вже перед 1827 роком М. Максимович жваво цікавився народними піснями, спілкувався на ґрунті цього зацікавлення зі знаменитим збирачем і знавцем народно-пісенних скарбів З. Доленгою-Ходаковським (він помер 29 листопада 1825 року).

Збірник був підготовлений у дуже стислий строк. Уже 27 квітня 1827 року датується цензурний дозвіл на його друк. А від масляної — поїздки в Україну для збору матеріалу — за якихось два місяці було виконано великий обсяг роботи щодо вибору і впорядкування текстів та проведення спеціальних студій для написання передмови, приміток і словника.

Як згадувалося, «Малороссийские песни» були з інтересом сприйняті і прихильно оцінені в середовищі інтелігенції та в пресі. Але в рецензіях це видання трактували здебільшого як літера-

турне явище і розглядали із загальноросійського погляду. Сам М. Максимович також, без сумніву, бачив у ньому широкий культурологічний контекст, не обмежував його лише загальноросійським баченням, але й недвозначно стосував до слов'янського культурного відродження і, що особливо істотно, — до реалій і потреб нового українського руху як повноправної складової слов'янського відродження. Власне оцією проукраїнською тенденцією пройнята ідеологія всього збірника, особливо передмови і підходу до вибору пісень, хоч у прямому тексті вона висловлена дуже обережно і скупо.

І саме ця ідеологія найбільшою мірою викликала ентузіазм в українських колах. Вона прочитувалася як заклик до серйозного наукового пізнання народної традиційної культури — головної підвалини національної культури. У промові на загальних зборах членів Південно-Західного відділу Географічного товариства в листопаді 1873 року в Києві, присвячених пам'яті М. Максимовича, М. Драгоманов слушно наголосив, що до видання «Малороссийских песен» його автор приступив «з повною свідомістю всієї широкої ваги таких праць»[11] .

***

Цією свідомістю зумовлювалася і вся подальша праця М. Максимовича на полі української фольклористики, його широкі задуми і плани стосовно цього предмета, які через велику зайнятість іншими обов'язками вдалося зреалізувати лише частково.

Після захисту в 1827 році магістерської дисертації «Про системи рослинного царства» М. Максимович читав лекції з ботаніки в Московському університеті, писав і друкував праці з цієї спеціальності. У 1833 році він став ординарним професором з ботаніки. Водночас у всі ці роки після видання першого збірника він продовжує працю на ниві фольклористики.

Зважаючи на висловлене рецензентами побажання щодо доцільності записів і публікації хоча б вибору мелодій народних пісень, М. Максимович підготував разом із російським композитором Олександром Аляб'євим (1787—1851) збірничок «Голоса украинских песен, положенных на ноты для пения и фортепиано Алябьевым» (Москва, 1834). Це гармонізація мелодій 25 українських народних пісень. До речі, про задум публікації пісень з мелодіями згадується в одній із приміток першого збірника М. Максимовича. Він зазначає, що в другому виданні, якщо воно відбудеться, «можуть бути додані і мелодії багатьох пісень»[12]. Залучення відомого у свій час композитора до видання українських народнопісенних мелодій — важливий крок М. Максимовича.

Того ж 1834 року в Москві вийшов наступний збірник «Украинские народные песни, изданные Михаилом Максимовичем». Звертає на себе увагу відхід у назві, як і в збірнику мелодій, від казенного «малороссийские» чи «южнорусские». М. Максимович пізніше пояснював, що в своєму першому збірнику термінологію «малороссийске песни», «малороссийский язык» він запозичив із заголовного листка «Енеїди» І. Котляревського[13] (очевидно, з видань «Енеида на малороссийский язык перелицованная… 1788, 1808, 1809 рр.». Але далі віддав перевагу відетнонімному прикметникові «українські». І це також одна із засадничих позицій ученого в його розумінні самобутності українського народу, його мови, історії, культури. Свідомо чи несвідомо він прихилився до поняття «Україна», семантика якого у сприйнятті української молодої інтелігенції набирала все більшого політичного значення на противагу нав'язаній назві «Малоросія», «що була дискредитована офіційним імперським ужитком як символ колоніальної політики Росії ще з 1709 року»[14] .

При заголовку збірника зазначено «Часть первая», а в передмові пояснюється, що це перша частина задуманого кількатомного видання українських пісень, для якого, за словами автора, у нього впродовж семи років від часу видання першого збірника нагромадилося багато матеріалу — дві з половиною тисячі пісень, і ця кількість може бути подвоєна шляхом збирання з живого їх побутування[15]. М. Максимович називає осіб, завдяки яким збагатилося його

зібрання народнопісенного матеріалу: першого видавця українських дум князя Цертелєва, М. В. Гоголя — «нового історика Малоросії», автора «Вечорів на хуторі поблизу Диканьки», І. І. Срезневського — видавця «Запорозької старини», О. Г. Шпигоцького — «перекладача Валленрода» [тобто перекладача російською мовою поеми А. Міцкевича «Конрад Валленрод». — *Р. К.*], «поважаного І. В. Крамаренка, О. М. Бодянського і деяких інших», яким складає подяку[16].

Цим переліком М. Максимович зафіксував заангажованість до збирання українських пісень досить широкого кола відомих у тогочасному культурному середовищі Росії людей, а зазначенням їхніх гідностей наголошував на важливості цієї праці. Тут він згадав і про придбання «відомого зібрання народних пісень покійного З. Ходаковського, багатого обрядовими піснями, особливо весільними»[17]. Отже, рукописний збірник українських пісень З. Доленги-Ходаковського з'явився у М. Максимовича в ході підготовки «Украинских народных песен». Він використав його для виданої першої частини і, очевидно, мав широко залучити його матеріал в анонсованих наступних частинах: у другій, що повинна була представити пісні з вираженням любові, глибоких переживань, ніжності і туги жіночої душі, в тому числі й пісні про залучених до сімейного життя козаків; у третій, що мала охопити жартівливі, гумористичні пісні: «гулливые» — з домінуванням веселого настрою і карикатурністю; і в четвертій, що мала подати всі цикли календарно- і родинно-обрядових пісень.

Це вперше в українській фольклористиці заявлено таке широкомасштабне видання народних пісень, згрупованих співвідносно, за словами упорядника, з їхнім предметом і без порушення штучною класифікацією «гармонійного світу живої поезії народу»[18] . Тексти пісень мали супроводжуватися пояснювальними зауваженнями і примітками. Окремим додатком до видання мали бути тлумачний словник і граматика української мови.

М. Максимович наголошував на бажанні «якнайповніше» і «якнайдосконаліше» представити багатства української народної поезії, висловлював розуміння небуденної важливості й складності цього завдання, а тому просив і закликав своїх освічених краян-українців активно приєднатися до цієї праці — збирати і надсилати йому записи пісень. При цьому зазначав, що записи мають бути точні, в такому самому вигляді, як вони співаються в народі, без змін, пропусків і додатків, з пояснювальними примітками про місця, особи і маловідомі слова, а хто може, — то й з мелодіями»[19] .

На жаль, здійснитися цьому задумові не судилося. Вийшла тільки перша частина, яка містить твори історичної козацької народної поезії. Матеріал тут згруповано в трьох розділах, названих, як і в «Малороссийских песнях», книгами. Кожна з них представляє певну жанрово-тематичну групу історичної козацької пісенності: книга І — українські думи; книга ІІ — пісні козацькі «былевые»; книга ІІІ — пісні козацькі побутові.

Крім чіткого осмислення дум як специфічного видового явища української народної поезії (про що вже мовилося вище), М. Максимович досить логічно й прозоро визначає і дві інші групи. Слово «былевые» на українську перекладається як «билинні» — прикметник від жанрової назви давньоруської епічної пісенності «билини». У М. Максимовича це слово є скоріше похідним від назви «билиця» — те, що було в дійсності, бувальщина. Означення «былевые» він стосує до пісень про історичні події й особи — з відображенням народної історичної свідомості, до пісень, які дістали у фольклористиці класифікаційне означення «історичні». Автор збірника навіть намагається відповідно погрупувати їх у хронологічному порядку, виділяючи підрозділи: 1) билинні пісні про доунійні часи козаччини; 2) билинні пісні про часи козаччини від повстання проти унії до смерті Богдана; 3) билинні пісні про часи після Богдана до кінця Гетьманщини; 4) билинні пісні після Гетьманщини (до кінця XVIII ст.).

У третьому розділі (книзі) збірника М. Максимович виокремив пісні з відображенням побутових аспектів життя козацької України, занепаду, розмивання й видозмін козацького стану. У вступному зауваженні до цього розділу він зазначив, що «пісні цього відділу виражають різні сторони козацького побуту переважно в чотирьох його видах: військовому, бурлацькому, чумацькому і гайдамацькому»[20]. Відповідно в рамках розділу виділено пісні військові, бурлацькі, гайдамацькі, чумацькі. У сучасних класифікаціях вони віднесені здебільшого до історичних і частково — до соціально-побутових.

Аналітичні дослідження «Украинских народных песен» докладно висвітлюють їхні джерела та міру й спосіб опрацювання текстового матеріалу упорядником[21] . Відомо, що в першому розділі («книзі») передруковано думи зі збірки М. Цертелєва з деякими виправленнями і додатком кількох дум з інших тогочасних публікацій, що і в двох наступних розділах М. Максимович скористався, поряд із власними збірками, також надрукованими і рукописними матеріалами інших авторів, у тому числі, як виявилося згодом, і фальсифікатами.

Але це не знижує фольклористичної вартості збірника, тим більше, співвідносно до цього часу. Він був першою спробою створення корпусу історичної народної пісенності козацької України. Вражав, передусім, цілісним тематичним спрямуванням, системністю добору та розміщення і характером коментування текстового матеріалу, що разом переконливо підтверджувало концепцію тісної пов'язаності народної поезії з історією і її своєрідним осмисленням у народній свідомості та поетичністю. З цього погляду збірник був оригінальним явищем не тільки в українській, а й тогочасній загальнослов'янській фольклористиці, не менш історично значущим, ніж «Малороссийские песни».

Тому не дивно, що це видання також викликало широкий культурний резонанс, за виразом М. Гоголя, «произвело эффект»[22] . Особливо істотним є те, що у відгуках, друкованих матеріалах, пов'язаних з появою збірника, порушувалися й ширші питання української проблематики. Видавець одного з найповажніших російських журналів «Отечественные записки» А. Краєвський писав у 1834 році в листі до М. Максимовича: «У виданих Вами думах і піснях... я знайшов ціле море нової насолоди: це жива книга буття Малоросії, поетичний літопис в уривках, де кожне слово дихає життям, де цілий народ — поет-історик. Дивно, як до цього часу люди, які бралися писати історію України, не звернулися до цієї багатої скарбниці, не попробували реставрувати цілу будівлю малоросійської історії за цими живими, промовляючими, не вивченими ще уламками»[23] . І далі той же автор зазначає, що збірник важливий не тільки для українців, але й для «всього освіченого світу», акцентує на тому, що «без історії Малоросії не пізнають європейці сутнісної сторони слов'янського духу»[24] .

І. Срезневський у статті «Взгляд на памятники украинской народной словесности» висловився у зв'язку зі збірником М. Максимовича про українську мову: «У теперішній час, здається, уже немає потреби доказувати, що мова українська (або, як іншим до вподоби називати, малоросійська) є мова, а не наріччя російської або польської, як дехто доказує; багато хто переконані, що ця мова є однією з найбагатших слов'янських мов»[25].

Російський і український учений Ю. Венелін пов'язав з виходом збірника М. Максимовича свою значну за розміром працю «Об источниках народной поэзии вообще и южнорусской в особенности»[26], в якій велику увагу приділив порівняльному розглядові українських народних пісень з іншими слов'янськими, зокрема російськими, вказав на виняткове багатство й оригінальність української піснетворчості.

Значну за обсягом студію присвятив збірникові польський письменник М. Грабовський[27], який високо оцінив це видання і достоїнства української народної поезії. Він докладно описує зміст збірника, переповідає та цитує його передмову й коментарі, особливу ж увагу приділяє самим текстам пісень і дум, супроводжу-

ючи їх характеристику польськими перекладами окремих фрагментів, подає понад двадцять повних народнопісенних зразків, у тому числі кількох прозових і чотирьох віршових перекладів українських дум. Останні він оцінює як «художньо завершені плоди людського духу», які безсумнівно можна віднести до «архітворів мистецтва» і які потрібно якнайширше популяризувати[28] . Переклади дум М. Грабовського належать до перших спроб іномовної трансляції цього жанру української народної поезії і, як на свій час, відзначаються неординарними літературними якостями.

У бібліографічному огляді збірок слов'янських народних пісень, надрукованому в журналі «Čazopis Českeho Museum» за 1838 рік, П. Шафарик назвав видання М. Максимовича «найкращим... збірником українських пісень»[29]. Подібно оцінювали це видання і непоодинокі інші тогочасні діячі. Польські романтики перекладали і переспівували з нього українські пісні й думи.

Все це високо піднімало авторитет української народної поезії передусім в очах самих українців, утверджувало позитивну репутацію праці над збиранням і вивченням творів усної народної словесності і загалом корисно впливало на становлення української фольклористики. Істотне значення мали для останньої також і порушені та розвинуті М. Максимовичем (порівняно з його першим збірником) ідеї та питання теоретико-методологічного характеру: стосовно самобутності української мови, історичної сутності й поетики українських народних пісень, їхньої класифікації, жанрової особливості дум.

На повний голос прозвучала в збірнику принципово важлива теза про генетичний зв'язок української народної пісенності з давньою поетичною традицією Київської Русі, зокрема зі "Словом о полку Ігоревім", — теоретичному положенню, обґрунтуванню й доведенню якого М. Максимович приділив велику увагу у своїй подальшій науковій діяльності. Вступні зауваження до розділу про козацькі історичні пісні він завершив такими словами: «Слово о полку Ігоревім» є дорогоцінним пам'ятником Південноруської поезії XII століття, який, на мою думку, має поетичну однорідність з українськими думами і піснями»[30].

Подальший розвиток дістає і тема органічної історичної єдності галицьких українців із загальноукраїнським етнокультурним простором. Її проводить М. Максимович як залученням галицьких пісень до відповідних розділів збірника (приміром, «Чорна рілля заорана...» — до козацьких, і опришківської «А що у тій Чорногорі за вороні коні» — до гайдамацьких), так і опертими на фольклорному та мовному матеріалі висновками. У примітці до «Передмови» повідомляє, на основі інформації в російській пресі, про видання граматик української мови галицьких авторів Й. Левицького та Й. Лозинського, а також збірника галицьких пісень (йдеться про видання Вацлава з Олеська «Pieni polskie i ruskie ludu galicyjskiego» — Л., 1833)[31]. Тут же зазначає: «Більша частина галицьких пісень не тільки схожа з піснями українськими, але багато пісень навіть одні і ті ж — внаслідок однорідності...». І далі відсилає читача до своєї історичної розвідки у вступі до другого розділу збірника про те, що складовою України є її західна частина — «Червлена (Червона) Русь або Галичина, де південноруська мова і «тепер називається руською»[32].

***

Того ж 1834 року М. Максимовича призначено першим ректором новозаснованого Київського університету, молодий ординарний професор ботаніки водночас стає деканом історично-філологічного факультету і професором російської словесності. Це призначення було здійсненням бажання вченого повернутися в Україну, туди, де, за його словами, були «земля і небо його предків». Він пов'язував з цим переїздом і надію глибше та більше займатися українським фольклором. Про це він згадує і в передмові збірника 1834 року[33], маючи, очевидно, на увазі також сподівання на кращу можливість реалізації в Києві задуму кількатомного видання українських пісень.

Ще перед переїздом М. Максимович писав із Москви в листі від 5 червня 1834 року до

редактора петербурзького «Журнала Министерства народного просвещения» К. Сербіновича, що в Києві має намір зайнятися студіями над російською й українською словесністю, повідомляв, що, зокрема, стосовно другої має вже «несколько обдуманных предметов и в этом году надеюсь Вам доставить две статьи: о песнях украинских в сравнении с русскими, — и об языке малороссийском»[34].

Одначе не так склалося. Поточні професорські й організаційно-наукові ректорські обов'язки вченого поглинули його час. І хоча вже наприкінці 1835 року він звільнився з ректорства, як професор словесності повинен був займатися докладними студіями цього предмета, починаючи від архівних першоджерел. До того ж, М. Максимович перейнявся ідеєю відродження в Києві наукового життя, заснування тут археографічної комісії, дослідної роботи, сам занурився в дослідження старожитностей, історії, літератури, мови України, своїми блискучими університетськими лекціями намагався зацікавити і залучити до цієї праці талановиту молодь.

Все це, звісно, відсувало фольклористику на дальший план у науковій діяльності М. Максимовича, але воно було надзвичайно важливим щодо підготовки наукового підґрунтя для розвитку цієї галузі українознавства взагалі. Маючи на увазі те велике місце, яке займала українська проблематика в науковій діяльності М. Максимовича в Києві, М. Грушевський констатував (можливо, не без деякого перебільшення), що доручену цьому вченому катедру «русской словесности» він «перетворив... в катедру українознавства»[35]. І далі продовжував: «Не покидаючи своїх природничих інтересів, він писав на теми філологічні, історично-літературні, етнографічні, історичні, археографічні, археологічні, і що найважніше, — писав з сього нового становища — відродження Київської української традиції»[36].

І вельми прикметним є те, що прихильно толерований російським самодержавним режимом учений при цьому нічим відверто не порушив своє лояльне (і навіть вірнопіддане) до цього режиму реноме. М. Максимович, можна сказати, віртуозно скористався політичною ситуацією, в якій заснування Київського університету було замислене імперським режимом, наляканим недавнім польським повстанням (1831), як один із ефективних засобів протидії польським впливам на українському Правобережжі. Головним призначенням університету офіційно вважалося бути чинником русифікації правобережних теренів України, які після розподілу Польщі наприкінці XVIII ст. відійшли до Росії, «поширення російської освіти і російської народності в ополяченому краю західної Росії».

Наукова позиція М. Максимовича справляла враження підпорядкованої цій настанові. Він стверджував у своїх працях, що Київ, Південна Русь, її народ, історія, культура, мова органічно пов'язані з княжою Київською руською епохою, тобто мають на цій землі тисячолітню традицію. Та при цьому виразно наголошував на визначальності в цій багатовіковій етнокультурній тяглості передусім південноруської, тобто української, традиції. Науковому обґрунтуванню цієї ідеї вчений приділяв велику увагу в своїх університетських лекціях і книзі «История древней русской словесности» (Кн. I. — К., 1839). У передмові до свого українського перекладу «Слова о полку Ігоревім» він зазначив, що цей переклад виконано «мовою і складом українських пісень, які знаходяться зі Словом... у якнайближчій і прямій спорідненості»[37] .

Історик Київського університету В. Шульгін на основі власних спостережень констатував, що М. Максимович читав лекції з історії «російської словесності за власними записками, складеними на основі студіювання самих пам'яток вітчизняної словесності з особливим наголосом на українську народну поезію і Слово о полку Ігоревім»[38]. Однією з головних була його теза, що ще в давньоруський період «власне народна або усна словесність ішла в нас поруч зі словесністю освіченою або писемною»[39].

Згодом М. Драгоманов у промові, присвяченій пам'яті М. Максимовича, зважаючи на підцензурність своїх слів, все ж висловився досить виразно про ідейну сутність такої позиції вченого: «Всякий, хто знає історію південно-західної Руси і її стан, надіємося, порозуміє без дальших слів, яке величезне практичне державне значення має думка, що мова, поезія, чуття хлопа в південно-західній Руси — прості потомки мови, поезії, чуття князів старокиївської землі. І справді, ті праці й ті інтереси, яким віддавався етнограф і археолог Максимович у Києві й опісля, мають стільки ж наукове, скільки й політичне значення»[40].

Цей «політичний» сенс, напевне, не залишився непоміченим і для охоронців імперії. Він був не менш небезпечним для московської експансії в Україні, ніж польські впливи. Це й було, мабуть, вагомим чинником короткочасного ректорства, а далі й цілковитого відходу талановитого вченого з професорської посади. Хоча в заяві і листуванні М. Максимовича, в офіційному мотивуванні його відставка пояснювалася незадовільним станом здоров'я, проте не можуть не насторожувати деякі моменти цієї справи: якесь на диво легке сприйняття владою відходу з університету авторитетного професора, хоч заступити його тут не було ким; призначення гранично мінімальної щорічної довічної пенсії (762 руб. 45 коп. сріблом) попри університетське клопотання значно більшої суми; перешкоди й дискримінаційні умови при спробі повернутися на професорську роботу[41].

Очевидно, що М. Максимович не міг почуватися комфортно в рамках тих казенних зобов'язань, які як університетський службовець повинен був виконувати, в тому числі й секретних «поліційно-донощицьких». Автори недавно виданої монографії озвучили видобуту з архіву секретну інструкцію з датою 30 листопада 1834 року, якою попечитель Київського учбового округу фон Брадке вимагав від ректора М. Максимовича стежити за професорами, ад'юнктами і вчителями та доповідати особисто попечителеві про все те, що могло виявитися в лекції викладача «противодействующее вере, нравственности, покорности властям и возбуждение любви к какому-то отечеству, отделяемому превратными мыслями от общего любезного отечества». Ректор повинен був повідомляти про ворожі до влади дії працівників університету, їхні зв'язки з підозрілими особами, інспіровані на нарадах політичні питання та про всі інші випадки, які здаватимуться йому підозрілими. Ректорові нагадували про «особливу ситуацію в краї»[42].

***

Отож, мабуть, не тільки через недугу — «нервическую болезнь» — вирішив М. Максимович «піти» з університету і прийняти статус «приватного вченого». Навесні 1841 року він виїхав з Києва і поселився в глибокій провінції, в невеличкому маєтку на хуторі Михайлова Гора поблизу села Прохорівка (тепер — Канівський р-н. Черкаської обл.). Тут, оздоровлюючись, він продовжує наукову працю, підтримує діяльний зв'язок із київським осередком учених, який завдяки його зусиллям розвивав свою працю. У Києві він особисто познайомився і подружився з Тарасом Шевченком, близько зійшовся з іншими визначними діячами української культури.

Тяглість фольклористичних інтересів М. Максимовича відлунює в його особистому листуванні, звертаннях у наукових працях 30 — 40-х років XIX ст. і наступних десятиліть до творів української усної народної словесності, відзивається вкрапленнями в них пісенних та інших народних текстів, його судженнями про поетику народних пісень, пряму пов'язаність української літературної мови з народнорозмовною і уснопоетичною традицією.

У 1849 році вийшов у Києві третій збірник українських пісень М. Максимовича[43]. Цензурний дозвіл на його друк датований 23 травня 1845 року. Як видно із запису в одному зі звітів про свою діяльність, підготовкою до видання цього збірника М. Максимович займався в другій половині 1844 року. Тут же й пояснення причини затримки його друку: «только за неимением достаточной к тому суммы»[44].

У вступному слові до збірника упорядник інформує, що впродовж 20 років збирав українські народні пісні і тепер приступає до «нового, повнішого їхнього видання». Мовиться про задуманий «Збірник українських пісень» у шести частинах (томах), кожна з яких, за словами вченого, міститиме один «відділ» чоловічих та один або два — жіночих пісень. І в такому порядку має бути вміщено близько двох тисяч пісень[45]. Тут дається і додаткова інформація про джерела народнопісенних текстів М. Максимовича: «Половина їх [пісень. — *Р. К.*] зібрана мною самим переважно в Полтавській губернії. Другу половину і численні варіанти я дістав від різних осіб з усіх кінців Південної Русі». У примітці додає: «Сюди належить і зібрання пісень, переважно волинських, яке залишилося після покійного З. Я. Ходаковського. Воно куплене мною від його вдови і дотепер знаходиться в мене як у рукописному оригіналі, так і в копії, переписаній у Москві незабаром після смерті збирача»[46].

Одначе, як і попередній почин такого задуму (1834), і тепер обійшлося лише випуском першої частини. До того ж, цей збірник, на відміну від двох попередніх, вийшов менш оригінальним щодо самого матеріалу. Перший найбільший його «відділ» склали думи — 20 зразків, із яких лише чотири були ще ненадрукованими. Щоправда, це було на свій час найповніше видання українських дум, і саме цією своєю предметною якістю збірник привернув до себе увагу наукової громадськості, зокрема, викликав цікаву студію відомого російського вченого Федора Буслаєва «Об эпических выражениях украинской поэзии»[47].

Своїми посторінковими примітками до текстів дум, спробою їх датування М. Максимович розвиває вчення про історичний контекст і поетику цього жанру народної творчості. Особливо цінною з цього погляду є передмова («Предисловие») до першого «відділу» збірника, в якій автор розвиває і конкретизує свої попередні судження про жанрову специфіку дум у системі української народної поезії і ставить на перше місце таких виокремлювальних ознак їхній віршовий розмір. «Думи, — пише він, — від інших українських пісень відрізняються різноманітною, вільною мірою своїх віршів, які складаються із нерівної кількості тонічних стоп, і невизначеною кількістю складів (від 4 до 20 і навіть більше). Така різномірність вірша зумовлена епічною властивістю української думи, яка тільки зрідка переходить у ліричний тон пісні, приймаючи в таких випадках і певний пісенний розмір»[48] .

Продовжуючи характеристику дум, М. Максимович зазначає, що своїм різномірним складом віршів вони відрізняються від великоруських оповідних і сербських юнацьких пісень. Від них думи також відрізняються розвинутою римою, якою об'єднується не раз до 10 рядків. Зачатки такого віршового складу він бачить у «Слові о полку Ігоревім», із яким, знову наголошує цю думку, «українські думи є в найближчій спорідненості, і при посередництві якого вони примикають до стародавніх південноруських співів, на жаль, утрачених»[49].

Свої попередні зауваги про бандуристів як головних виконавців і носіїв дум доповнює М. Максимович яскравими штрихами їхнього образу з натури та міркуваннями про їхню історичну співвіднесеність зі старогрецькими рапсодами, які оспівували своїх героїв, побренькуючи на струнах ліри або пандури, та з давньоруськими співцями. Бандуристи, як і «наші південноруські співці, звичайно сліпі старці, співали і тепер ще співають у народі свої думи й пісні, граючи при цьому на багатострунній бандурі обома руками»; так і наш «соловей старого часу — Боян — не десять соколів на стадо лебедів пускав; но свої віщі пальці на живі струни покладав, і вони самі славу князям рокотали»[50].

У розвиток цієї порівняльної тези вчений стверджує, що й через чотири століття після Бояна південноруські співці «славили подвиги хороброго товариства козацького і українських витязів», серед яких були і руські князі, приміром, князь Дмитро Вишневецький, дотепер оспівуваний у народі під іменем лицаря Байди[51]. Констатуючи присутність у думах також

побутової теми і нерідко оспівування родинних почуттів, М. Максимович наголошує на дидактично-настановчій тенденції цих мотивів стосовно того, що є «святим обов'язком людини». У зв'язку з цим робить висновок про важливий і поважний суспільно-функціональний статус українського бандуриста: він «не був забавником і скоморохом»[52].

Другий «відділ» збірника, за з класифікаційною системою М. Максимовича, присвячено жіночим пісням. Він за обсягом порівняно невеликий (с. 93–144), але цікавий і свіжий передусім підходом упорядника до групування цього масиву народної пісенності. Він пропонує тематично-функціональний принцип і на перше місце висуває колискові та материнські пісні як такі, наспіви яких першими вкладаються в душу дитини, ті, які є виразом материнських переживань і настроїв[53]. Обидві групи відзначаються гарним вибором текстів пісень.

Отже, і цей збірник, незважаючи на те, що в міжчасі від видання 1834 року з'явилася вже низка збірок українських пісень інших авторів, не був ординарним явищем. Він стимулював, розвивав наукове осмислення української народної пісенності, збагачував його продуктивними думками, ідеями, спостереженнями вченого та був прикладом творчого пошуку, оптимальних практичних моделей видання українських народних пісень. Можемо тільки пожаліти, що і цей едиційний проект обмежився лише першою книжкою.

Ще одним важливим результатом перманентних фольклористичних студій М. Максимовича була праця «Дни и месяцы украинского селянина». Перша її частина «Весна» була опублікована в 1856 році[54], а інші, на основі рукописних матеріалів автора, — значно пізніше і найповніше, фактично в наш час[55]. Ця праця була задумана як фольклористично-етнографічний нарис українського народного календаря, структурований за порами року — (весна, літо, осінь, зима) — із поділом, у рамках відповідних розділів, на місяці й дні, з якими пов'язувалися традиційне регламентування господарсько-трудової діяльності українського селянина, певні святкування, «звичаї», обряди, ритуали тощо.

Видання «Дні і місяці українського селянина» здобуло високу оцінку в науковій літературі другої половини XIX і XX ст., особливо з етнографічного погляду. Але не менш цінною є ця праця і як пам'ятка української фольклористики. Передусім представленим у ній багатим матеріалом української усної народної словесності — і не тільки пісенної, але й інших жанрів: казок, легенд, переказів, усних оповідань, замовлянь, примовок, особливо прислів'їв і приказок. Цей матеріал засвідчує широкий діапазон збирацької діяльності вченого і її тяглість у різні періоди його життя (на основі паспортизаційних даних записів цього матеріалу і відомостей про його походження). По-друге, ця робота цінна як зразок реалізації методологічних засад публікації обрядового фольк-лору разом із описом відповідних обрядів, про що писав М. Максимович уже в рецензії на «Малороссийскую деревню» І. Кулжинського в 1827 році[56], і певною мірою того ж року практично заявив такий підхід у примітках до обрядових пісень збірника «Малороссийские песни». По-третє, комплексним аналітичним осмисленням цього матеріалу як носія важливої інформації про давню світоглядну, ритуально-магічну семантику і функціональність традиційних обрядово-звичаєвих структур, їхню пов'язаність із реаліями повсякденного життя народу, його трудовими буднями й святами, віруваннями та уявленнями.

Відхід від офіційної науки (як професора університету) дав М. Максимовичу можливість розширювати і нарощувати сферу українознавчих досліджень, зануритися в студії давніх архівних джерел і пам'яток. Все більшого поглиблення набуває, зокрема, його наукове осмислення історії, культури доби Київської Русі та прямої пов'язаності з нею наступних етапів етнокультурної ситуації в Україні. Головні концептуальні результати з розробки цієї проблеми знайшли особливо яскравий вияв у полеміці М. Максимовича з відомим московським професором і письменником Михайлом Погодіним.

У середині XIX ст. останній виступив з теорією про великоруський етнічний характер давнього аборигенного населення Києва і взагалі Середнього Подніпров'я, яке, мовляв, було винищене і витіснене на північний схід татаро-монгольською навалою, а вже згодом, десь у XIII—XIV ст., цей спустілий простір був колонізований прибульцями з Прикарпаття й Карпат — предками теперішніх «південнорусів»-українців. На цьому ґрунті доводилося виняткове право Росії на Старокиївську Русь, її культуру.

У кількох циклах полемічних статей, опублікованих у московському журналі «Русская беседа» («Филологические письма к М. П. Погодину» (1856), «Ответные письма к М. П. Погодину» (1857), «Новые письма к М. П. Погодину. О старобытности малороссийского наречия» (1863), М. Максимович показав цілковиту ненауковість цієї теорії. І зробив це так переконливо й дотепно, що фактично не залишив жодного шансу для відстоювання її достовірності.

Під час полеміки з М. Погодіним М. Максимович у багатьох випадках звертався до українського фольклору як джерельного матеріалу аргументації та розвитку своїх положень. Так, у статті «Про народну історичну поезію в давній Русі» (1845), спрямованій проти намагання М. Погодіна довести в дусі норманістської теорії генетичну пов'язаність народної давньоруської історичної пісенності, в тому числі й «Слова о полку Ігоревім»[57], зі скандинавськими сагами, М. Максимович наголошує, що прямим запереченням такого погляду є великоруська, особливо українська, історична народна пісенність, в якій немає жодного сліду такого зв'язку. Далекі від саг, зокрема, козацькі історичні пісні, хоч Запоріжжя й Козацтво, які їх породили, були, за твердженнями М. Погодіна, «продовженням скандинавства».

Покликаючись на досвід українських історичних пісень і дум, учений також подає цікаві думки й спостереження про змінність фольклорних текстів у часі, взаємодію різних жанрів, згасання усної народної поезії з посиленням розвитку писемності, особливо в новітню добу, та інші моменти[58].

Загалом все це — лицарська постава М. Максимовича щодо наукового утвердження й захисту історичного простору для українознавства, зокрема і для української фольклористики, — чи не найзначущіша його заслуга. Він, зокрема, багато зробив і для того, щоб поза цим простором дослідницька увага не залишила політично відмежовані від основного етнокультурного материка України інші її частини — Галичину, Буковину й Закарпаття. Окрім згадуваних його висловлювань про історичну зумовленість спільності й однорідності народної мови й пісень Червоної-Галицької Русі з Наддніпрянською Україною, пильна увага вченого до цієї теми простежується в багатьох його працях. Зокрема, в спеціальній статті, присвяченій розглядові літературної творчості галицьких авторів[59] М. Максимович наголошує, що, незважаючи на політичні обставини, Галицька Русь, як і колись, залишається близькою для Києва — «на основі їхньої народної кровної єдності: оскільки корінний народ Червоної Русі і тепер той же, що й колись був, ця ж руська мова звучить за Дністром, що й на Дніпрі, тією ж мовою народна пісня озвучує Карпатські гори і лунає по українських степах та чорноморських берегах»[60]. Вказуючи, що «жива література» в галичан може розвинутися «тільки на їхній народній мові», радить галицьким письменникам вивчати цю мову в народних прислів'ях, приказках, казках і, особливо, в піснях, де народне слово «зацвіло з найбільшою силою і красою»[61]. З цього погляду він високо оцінює мову «Русалки Дністрової» (1837) та твори її головних авторів — М. Шашкевича, І. Вагилевича і Я. Головацького [62].

В альманасі М. Максимовича «Киевлянин» 1850 року було надруковано статтю закарпатця Андрія Дешка «О Карпатской Руси», яка відкривала для тогочасного читацького загалу невідому, особливо з етнографічного погляду, землю закарпатської частини України [63]. Тут також виразно проведено ідею етнокультурної спорідненості українців Закарпаття з населенням інших регіонів української землі.

Надзвичайно важливу й актуальну справу утвердження соборницької свідомості укра-

їнських учених і культурних діячів проводив М. Максимович і шляхом особистого листування. Уже від середини 30-х років XIX ст. він переписувався з галицькими науковцями і літераторами, в тому числі і з членами гуртка М. Шашкевича, всіляко заохочуючи їхню дослідницьку працю на полі історії рідного краю, етнографії, фольклористики та літературної творчості народною мовою.

У другій половині XIX ст. М. Максимович уже мало займався власне фольклористичними питаннями, залишивши, очевидно, цю сферу діяльності молодому поколінню української інтелігенції, зусиллями якої розгорталася, особливо в Києві, жвава праця над збиранням, дослідженням і виданням творів української усної народної словесності. Але і в той час у фольклористиці, як і в інших ділянках українознавства, він не переставав бути вченим високого рівня. Як зазначив О. Пипін, М. Максимович був «найбільш авторитетним представником південноруської історичної та етнографічної науки»[64].

У 1871 році в Києві було відзначено 50-літній ювілей наукової діяльності М. Максимовича, а 22 листопада 1873 року він відійшов у вічність на своїй Михайловій Горі, де й був похований.

Заслуга вченого-енциклопедиста М. Максимовича для української науки і взагалі для українства — велика і значуща. Свого часу деякі російські автори, які писали про М. Максимовича, применшували це його значення перебільшенням провеликоруської наукової орієнтації вченого, причому його прагнення служити «розумовою діяльністю» «землі своїх предків» трактувалося лише як додаток до цієї великоруської орієнтації «малоросійського відтінку» й елементів «чисто обласного характеру»[65]. Радянські автори знову ж таки кривдили М. Максимовича замовчуванням чи запереченням його концепції Київсько-руської історії і прямої тяглості та пов'язаності з нею української культури й народної мови. І ті, й інші часто багатозначно натякали на лояльну позицію вченого щодо самодержавства й офіційної народності та «благосклонного» ставлення до нього високопоставлених представників влади і російської науково-культурної еліти. Хоча це, як відомо, не захистило його від колізій і прикрощів у службовій кар'єрі та напастей і потерпання від цензури.

Властиво, замовчувалося і відсувалося в тінь те основне в діяльності М. Максимовича, на чому наголосив М. Грушевський: «Але кінець кінцем його найбільшим подвигом... було вияснення народної основи української історії, її тяглости і неперервности, і укріплення на сім грунті того переконання, що український народ — се дійсний будівничий великого тисячолітнього діла української історії, і одвічний господар української землі, политої його потом і кров'ю.

Сей подвиг — не задавнений і не пережитий — ми всі, молоді й старі, повинні твердо пам'ятати, шанувати і любити»[66].

Великий сенс цього подвигу стосується, зокрема, й української фольклористики, особливо на стадії її становлення в першій половині XIX ст. Починання, ініціативи М. Максимовича, його зразкові й широко резонансні свого часу в науковому світі збірники українських пісень, студії над ними та іншими видами усної народної словесності, важливі положення, ідеї, науково-методологічні орієнтири праці на цьому полі високо підняли престиж українського фольклору, служили прикладом і спонукаючим чинником для його збирання і дослідження. Вплив праць М. Максимовича, його науковий авторитет і особисті зв'язки з багатьма українськими діячами великою мірою спричинилися до розгортання фольклористичного руху в Україні, залучення до нього значного кола інтелігенції і формування перших осередків фольклористичної праці в Україні, в тому числі і в Галичині.

Своїми працями, науковим авторитетом Михайло Максимович торував дорогу для розвитку української фольклористики, розробляв історичні просторово-часові параметри її предметного поля, утверджував наукові засади праці на цьому полі. І сама особистість ученого на етапі становлення української на-

уки про усну народну словесність була направду ключовою.

[1] Цит. за: *Попов П.* Перший збірник українських народних пісень // Українські пісні, видані М. Максимовичем. Фотокопія з видання 1927 р. – К., 1962 – С. 303, 304.

[2] *Короткий В., Біленький С.* Михайло Максимович та освітні практики на Правобережній Україні в першій половині XIX століття. – К., 1999. – С. 106, 107.

[3] *Попов П.* Перший збірник... – С. 319.

[4] *Максимович М*. Дні і місяці українського селянина. – К., 2002. – С 66.

[5] Там само. – С. 71.

[6] *Максимович М*. Предисловие // Малороссийские песни, изданные М. Максимовичем. – М., 1827. – С. XXXVI.

[7] Там само.

[8] *Максимович М*. Примечания // Малороссийские песни... – С. 217.

[9] Там само. – С. 215.

[10] *Максимович М*. Предисловие // Малороссийские песни... – С. X.

[11] Розвідки Михайла Драгоманова про українську народну словесність і письменство. – Л., 1899. – Т. 1. – С. 55.

[12] Малороссийские песни... – С. 223.

[13] *Попов П.* Перший збірник... – С. 305.

[14] *Короткий В., Біленький С.* Михайло Максимович... – С. 96.

[15] *Максимович М.* Предисловие // Украинские народные песни, изданные М. Максимовичем. Часть первая. – М., 1834. – С. III.

[16] Там само. – С. III–IV.

[17] Там само. – С. IV.

[18] Там само. – С. V.

[19] Там само. – С. VI–VII.

[20] Украинские народные песни... – С. 136.

[21] Зокрема, в студії: *Данилов В.* Другий збірник українських пісень М. О. Максимовича з 1834 року // Україна. – 1929. – Кн. жовтень–листопад. – С. 14–30.

[22] Там само. – С. 22.

[23] Цит. за: *Данилов В*. Другий збірник... – С. 23.

[24] Там само.

[25] Там само. – С. 23, 24.

[26] Телескоп (Москва). – 1834. – Ч. XXII. – № XXII. – С. 430–444; № XXV. – С. 506–526; № XXVIII. – С. 553–574.

[27] *Grabowski M.* O pieśniach ukraińskich: Z powodu wydanego pierwszego lomu zbioru gmianych pieśni ukraińskich, przez pana Maksymowicza w Moskwie 1834 roku // *Grabowski M.* Literatura i krytyka. Pisma. – Wilno, 1837. – T. 1. – Cz. 2. – S. 5–136.

[28] Там само. – S. 72, 73.

[29] *Данилов В*. Другий збірник... – С. 27.

[30] Украинские народные песни. – М., 1834. – С. 68.

[31] *Максимович М.* Предисловие // Украинские народные песни. – С. VI. Про ці галицькі видання згадує М. Максимович і в листі до редактора «Журнала Министерства народного просвещения» Костянтина Сербіновича від 5 червня 1834 року: «Так, например: мне бы весьма было любопытно получить две малороссийские грамматики, о выходе коих известили Вы в третьем № журнала; издание Галицких песен Вацлава как ни старался я получить, но не мог доселе» (*Короткий В., Біленький С.* Михайло Максимович... – С. 235, 236.

[32] Украинские народные песни... – С. 68.

[33] *Максимович М.* Предисловие // Украинские народные песни. – С. VI.

[34] *Короткий В., Біленький С.* Михайло Максимович... – С. 235.

[35] *Грушевський М.* «Малороссийские песни» Максимовича і століття української наукової праці // Україна. – 1927. – Кн.. 6. – С. 4, 5.

[36] Там само.

[37] Песнь о полку Игореве, переложенная на украинское наречие // *Максимович М.* Украинец. – М., 1859. – Кн. I. – С. 45.

[38] *Шульгин В. Я*. История университета святого Владимира (1834–1839). – СПб., 1860. – С. 121.

[39] *Максимович М.* История древней русской словесности. – К., 1839. – Кн. 1. – С. 95.

[40] *Драгоманов М.* Промова про Максимовича. Сказана на загальних зборах членів Південно-західного відділу Географічного товариства в Києві 18 ст. листопада 1873 р. // Розвідки Михайла Драгоманова про українську народну словесність і письменство. – Л., 1899. – Т. 1. – С. 60.

[41] Докладніше про це: *Короткий В., Біленький С.* Михайло Максимович... – С. 155–163.

[42] Там само. – С. 153, 154.

[43] Сборник украинских песен, изданный Михаилом Максимовичем. Часть первая. – К., 1849.

[44] *Короткий В., Біленький С.* Михайло Максимович... – С. 165.

[45] Сборник украинских песен... – С. 1.

[46] Там само.

[47] Москвитянин. – 1850. – Ч. V. – № 18. – С. 19 – 47 (Наука и художества).

[48] *Максимович М.* Предисловие // Сборник украинских песен... – К., 1849. – С. 3.

[49] Там само.

[50] Там само. – С. 4.

[51] Там само.

[52] Там само. – С. 4, 5.

[53] Сборник украинских песен... – С. 95, 107.

[54] Русская беседа (Москва). – 1856. – Кн. 1. – С. 61–83; Кн. 3. – С. 73–108 (Смесь).

[55] Продовження праці стосовно розділу «Літо» (Червень) опублікував дослідник наукової спадщини М. Максимовича український фольклорист

і етнограф Павло Попов: «Дні і місяці українського селянина» М.О. Максимовича (неопублікована частина) // Мистецтво, фольклор, етнографія. – К., 1947. – Т. 1. – С. 220–252. Ще далі зрушив справу відтворення цілості авторського задуму на основі написаних фрагментів, заміток та інших збережених підготовчих матеріалів сучасний український дослідник В'ячеслав Гнатюк. Опрацьована ним і недавно видана книжка «Михайло Максимович. Дні і місяці українського селянина» (К., 2002) дає, поряд з українським перекладом опублікованої самим М. Максимовичем частини праці, і добре мотивовану архівними даними спробу реконструкції її наступних частин від червня до лютого, із залученням у примітках цікавого і науково цінного фольклорно-етнографічного матеріалу автора.

[56] Русский телеграф (Москва). – 1827. – Ч. XIII. – № 2. – С. 233.

[57] *Максимович М.* О народной исторической поэзии в древней Руси // *Максимович М.* Собрание сочинений: В 3 т. – К., 1880. – Т. 3. – С. 482, 483.

[58] Там само.

[59] *Максимович М.* О стихотворениях Червонорусских // Киевлянин на 1841 год. Издал Михаил Максимович. – К., 1841. – С. 119–152.

[60] Там само. – С. 121.

[61] Там само. – С. 141.

[62] Там само. – С. 142–152.

[63] *Дешко А. Н.* О Карпатской Руси. Краткий этюд // Киевлянин на 1850 год. – Кн. 3. – С. 19–32. Ця стаття була передрукована і в деяких інших виданнях (Семейная библиотека. – Л., 1855; Киевская старина. – К., 1887).

[64] *Пыпин А Н.* История русской этнографии. – Т. III. Этнография малорусская. – СПб., 1891. – С. 37.

[65] Там само.

[66] *Грушевський М.* «Малороссийские песни» Максимовича... – С. 13.

ІСТОРИЧНИЙ УКРАЇНОЦЕНТРИЗМ У ТЕОСОФІЧНІЙ КОНЦЕПЦІЇ ЛЕВА СИЛЕНКА

Олег Гринів

В українській націологічній думці Лев Силенко посідає особливе місце. По-перше, його погляди злютовані з теологічною концепцією, яку він обґрунтовує. По-друге, мислитель не задовольняється нинішнім станом національно-релігійного розвитку, а пропонує парадоксальний вихід: повернутися до віри наших предків, яку він реформує. По-третє, використовуючи певні досягнення сучасної науки, Л. Силенко намагається «осучаснити» дохристиянські вірування українського народу й водночас вдається до доволі романтизованого трактування історії України. Лише так можливо вкласти минулі події в прокрустову схему його теософічної концепції. По-четверте, мислитель має на меті поширити серед українців національну релігію, що значною мірою нагадує японський синтоїзм (шинтоїзм, синто), протиставивши її світовій християнській релігії.

Л. Силенко стверджує, що наші предки вірили в божественне походження свого роду. Він звертає увагу на неправильне тлумачення Сварога як божества, бо йдеться про «Царство Небесне» під назвою «Сварга». Бачення віри наших предків найкраще передають такі слова: «Дажбог (їхній Рідний Дід) живе в Сварозі (в Царстві Небесному) зі своїми Синами й Дочками, а Внукам своїм (українцям-русичам) передав у вічну спадщину землю, молоками і медом текучу, пташиними піснями співучу, багату на зерно й м'ясиво та на всяку пашницю, небесне й земне диво, щоб внуки Дажбожі були мужні й пригожі і мужність пісень славили день і були вічними. Як світ, і нині, і завжди!» [2, 557]. Ця земля перейшла від Дажбога як Діда через Тата Оря і Маму Лель до нашого Роду, який за ім'ям свого Первородителя називається Оріянським (Арійським).

Саме слово «орії» виведене Л. Силенком від дієслова «орати». Він пише: «Наші предки (орії, оряни чи арії), присвоївши коня, вола, найшовши плуг, створивши колесо і віз і навчивши дітей своїх орати поле і вирощувати зерно, створили віру, що вони – орії світу (аристократи світу)» [2, 117]. Суперечність очевидна. Її можна сформулювати питанням: від чого походить назва «оріїв» (орян чи аріїв) — від Тата Оря чи від згаданого заняття хліборобів? У Силенковій

«Мага Вірі», яку його послідовники вважають за священну книгу, однозначної відповіді немє.

Так само Л. Силенко пояснює виникнення рідної віри на наших землях. Він твердить, що предки українців «подарували людству першооснови релігійних понять, першооснови культури і цивілізації», тобто «священні Веди» [2, 118]. Саму ведійську культуру мислитель ототожнює з мізинською культурою на наших землях. Дохристиянська віра України (Русі), за його твердженням, була величною. У ній органічно поєднувалися архаїчний політеїзм із монотеїзмом і водночас втілювався генотеїзм, бо навіть при цьому багатобожжі міг діяти лише один Бог. Цього, як бідкається мислитель, не зуміли побачити дослідники дохристиянських вірувань наших предків.

Як вибрана Дажбогом земля Оріяна призначалася для першолюдини. Наші предки вірили, що «вони, внуки Дажбожі, створені на образ і подобу Дажбожу. Перед своїм народженням внуки Дажбожі були в Дажбогові, якого Л. Силенко ототожнює зі Світлом, Вічністю, Безмежністю, Досконалістю, Любов'ю, Красою, Правдою, Добром». Він наголошує: «Бог незмінний: хіба Світло, Вічність, Безмежність змінні? Змінні є тільки поняття про Бога» [2, 1373]. Таких понять налічуються сотні. Вони створені людьми, що підтверджують різні релігії, серед яких згадані індуїстська, китайська, іранська, японська, єврейська, християнська, арабська. Отже, мислитель стає бранцем своєї концепції: не відрізняючи національних релігій від світових і намагаючись прив'язати релігію до національності, він не завжди виявляє конкретність. Відомо, що арабської релігії немає: серед арабських народів панує мусульманство, цебто одна зі світових релігій. Окрім того, Л. Силенко не обтяжує себе питанням про сумісність понять Дажбога як образу й подоби людини, з одного боку, і водночас Світла, Вічності, Безмежності, Досконалості, Любові, Краси, Правди, Добра, з другого. Нарешті, він стверджує, що «Світ — вічне самотворення», а «людина ще не створена» [2, 1372], бо в її свідомості має бути «найвеличніше проявлена Свідомість Світу» [2, 1371]. Предметами обожнення «внуків Дажбожих» є, за переконанням мислителя, Дніпро, степи, гори, ріки, небо, святі могили предків і Сонце. Знову очевидне намагання прив'язати вірування до конкретних умов життя українського народу та його історії.

Суперечливим є ставлення Л. Силенка до інших релігій. Поділ їх на привілейовані та непривілейовані заперечується, а достойна віра, за його словами, «толерантно ставиться до інакшевіруючих і не зве їх поганами, бовванами, нечестивими, ідолопоклонниками та іншими образливими словами» [2, 245]. Проте сам Л. Силенко відверто висловлює неприхильність до християнства як до «чужої мудрості». Його не турбує, що історія нашого народу заперечує такий постулат автора «Мага Віри»: «Плем'я, яке, вивчаючи чужу мудрість, підпорядковує само себе чужій мудрості, щезає як окремішня племінна спільнота» [2, 191]. Однак виникає запитання, чому за тисячу років охристиянізовані українці, як, до речі, й інші народи, не зникли? Відповіді на нього учитель РУНВіри не дає.

Нелегко узгодити заперечення «чужої мудрості» з історичним україноцентризмом. Л. Силенко вважає, що людина вперше з'явилася на нашій землі, коли тут був клімат, як тепер в Африці [2, 59]. Він не має жодного сумніву, що засновники двох інших релігій, Будда і Заратустра, були скитами — як предки українців. Логічно доходимо висновку, що для інших народів наша мудрість чомусь не чужа. Історичний україноцентризм змушує Л. Силенка підпорядкувати світовий розвиток власній теософії і, ґрунтуючись на ній, — також історіософії. За його переконанням, «в Україні (Русі) сталося зачаття правильного шляху людства», а ще «український шлях милий для всіх людей на землі — український шлях дає можність кожному народові мати свою віру» [2, 399].

З цих позицій Л. Силенко розглядає трипільську культуру. Мислитель не розрізняє етногенези й культурогенези, що ускладнило б його аргументацію. Він пише: «Неоліт» (новий кам'яний вік) був в Україні (Русі) шість тисяч літ тому — в епоху буйного розвитку чарівної

Староукраїнської (Трипільської) культури». Тодішню людність наших земель протрактовано як українців (русичів). З шести тисячолітньої давнини Л. Силенко виводить образи Святої Вечері на честь Різдва Світла, називає їх ведійськими. Звертає увагу на їхню спадковість від «вічної й загадкової, могутньої і великодушної Оріяни (України-Русі)» [2, 412].

Як творці ведійської культури трипільці вийшли 5 тис. років тому з Оріяни (України–Русі) і прибули до Північної Індії, принесли туди оріянську мову, культуру та віру в усних «Ведах». «Є правда, – пише Л. Силенко, — що прамова людей Білої раси була одна: виникла вона на просторах Оріяни (України - Русі). І є правда, що українська мова — найстарша дочка цієї прамови, дочка, яка найретельніше зберегла єдність з своєю матирею (прамовою)» [2, 423]. Певних доказів на підтвердження такої гіпотези в «Мага Вірі» немає. Зазвичай її автор обмежується прикладами з лінгвістики, що без залучення матеріалів з інших наук викликає серйозні сумніви.

Трипільці (оріяни), за Л. Силенком, перенесли свій досвід на береги не лише Інду, а й Тигру, Євфрату. Він наголошує, що в тих регіонах, як і на українських землях, новий рік зустрічали начебто «по-трипільському», в березні. Там використовували також хліборобський досвід наших предків. Цей хліборобський (осілий) спосіб життя витворив певні знаки, або «первокалендарні карби», що символізували пори року та явища природи. Саме в мізинсько-трипільській культурі з'явився «первоалфавит». В Оріяні (Україні-Русі) письмена творилися трьома способами, що засвідчують їхні назви: *різвиця* (карбування знаків), *ліповиця* (ліплення знаків на глиняних виробах) і *куриловиця* (випалювання, або викурення, знаків на дощечках, шкірі та березовій корі). «Куриловичне письмо, – пише Л. Силенко, – в Україні (Русі) було звичайним явищем у побуті населення» [2, 425]. Таке письмо, за твердженням мислителя, існувало на наших землях давно, і саме його, як уже готове, застав святий Кирило на наших землях.

З історичного україноцентизму випливає особлива роль нашої столиці. Л. Силенко вважає: «Київ — найстаріший град людей білої раси, двадцять тисяч літ тому тут жили синьоокі роди. І Київ спочатку звався Сур'яградом, що значить Сонцеград, або град Сонця» [2, 323]. Виявляється, що Тато Орь разом із синами Гатусилом, Атівірою, Сумером, Гудеєм, Критом, Горинем, Парсом, Медеєм, Ліпаком, Сакиєм, Сарматом і Каспасом заснували нашу столицю над Дніпром. Жодні джерела не названі. Проте імена синів Тата Оря мають очевидну мету: з них дуже просто пояснити назви різних народів, колискою яких, за концепцією Л. Силенка, стала наша земля Оріяна, чи Україна-Русь.

Романтично передає Л. Силенко переказ про прибуття 882 року до Києва воєводи Олега. «Він у Священному Гаю почоломкався з святотатом Божедаром. І поцілував знак Даждбожий [Тризуб. — *О. Г.*]. Атімати, знаючи, що Олег — воєвода смілий і мудрий, пообіцяли нові лад'ї спорудити і військо підсилити новими воїнами» [2, 324]. Ні Аскольд, ні Дір тут не згадуються, хоч ім'я першого назване пізніше як ім'я одного з варягів.

Легендарний Кий називається царем (вогнищанином). Як нащадок Оря він, за розповіддю Л. Силенка, розбудував Київ і започаткував великий рід, котрий жив у численних селищах над Дніпром. Усі інші володарі старокиївської держави теж названі царями, а той, хто платив данину Русі, «називався русскім». З цього походить пізніша назва москвинів.

За переконанням мислителя, праіндоєвропейська мова трипільців заклала основу для санскриту, слов'янських, балтійських, грецьких, романських та інших мов Європи. Він зазначає: «Наддніпрянщина — Прабатьківщина індо-європейської мови, віри, культури, цивілізації» [2, 590]. Сучасні мови західних і північних слов'ян виникли з праслов'янських діалектів тих племен, які вийшли з «Трипільської України». Церковнослов'янську мову Л. Силенко вважає «штучною», бо її скомпонували церковники після хрещення України-Русі. Значення

мови в націєтворчому процесі засвідчує те, що наші далекі предки слово «язик» вживали як синонім слів «нація» і «мова» [2, 583, 584].

Згодом на землях Оріяни залишилися ті племена, які перемогли й витіснили інших. Л. Силенко називає, зокрема, племена сіверян, полян, деревлян, котрі були «безпосередніми потомками самобутніх творців Всесвітньої Мізинсько-Трипільсько-Зарубинецько-Черняхівської культури» [2, 585] і мали шляхетні обряди, красиві звичаї, благородні почування і релігійні поняття, а своєю творчістю зачаровували світ. За Л. Силенком, українська мова зберегла найбільше санскритських слів. Мова «Слова про похід Ігорів» – в основі староукраїнська, а мова «Кобзаря» — новоукраїнська. Усні «Веди», на думку Л. Силенка, мали мову людей трипільської культури. Водночас він стверджує, що право називати трипільців своїми предками мають не лише українці, а й англійці, німці, шведи, поляки, чехи та ін., бо розселення людей білої раси розпочалося з української території.

Л. Силенко намагається довести, що хрещення нашого народу за часів Володимира Святого було великою трагедією, бо «рідна віра України (Русі) — це велична, горда, священна національна свідомість Українського Народу, творена тисячоліттями. Творена на волі, самобутньо» [1, 561]. Грецькі ортодокси вбачали в «язичеській вірі» наших предків суперника інтернаціональної релігії, тому вони, за Л. Силенком, мали намір знищити нашу рідну віру. З прийняттям християнства розпочалося нав'язування візантійської культури при занепаді власної. «Загиб український спосіб життя. Загибло своєрідне українське світовідчування. Загибла українська віра в Україні. Загибла українська історія, творена тисячоліттями» [2, 462]. Мислитель зазначає, що ні греки, ні римляни не знищували своєї дохристиянської культури, як чинили наші предки.

Далі Л. Силенко аналізує негативні наслідки, які начебто випливають із християнізації Русі. Наші предки потрапляли не лише в духовну, а й у політичну залежність від Візантії. Греки нав'язували думку, що Константинополь — це «цар царстуючих градів», «голова всіх міст, центр чотирьох чатин світу», чим принижували Київ, який посідав особливе місце і в тодішній Європі, і в духовному житті нашого народу. На початку XII ст. наша золотоверха столиця мала 47 тис. мешканців, а, скажімо, Лондон — лише 20 тис. Після християнізації Русі розповсюдилися чужі назви міст і сіл, що принижувало національну гідність, підривало віру в себе, руйнувало племінну зрідненість і переривало єдність минулого й теперішнього.

Проте греки й надалі сприймали Київ як вороже місто, а тому шукали спільників серед підкорених Руссю північних племен. У 1147 році відбулися дві події, що мають символічне значення для нашої історії, які наші історики чомусь пов'язують між собою. Тоді в Києві собор єпископів оголосив про непідпорядкованість Константинопольському патріархові, а в Кучкові (Москві) тамтешній князь Юрій Долгорукий обговорив з посланцями від імператора Візантії питання про похід на Київ. Фактично посланець від Константинопольського патріарха «благословив» згодом князя Андрія Боголюбського на знищення Києва 1169 року Л. Силенко пише: «Візантія, бачачи, що Україна (Русь) відважно бунтується проти присланих з Константинополя греків-митрополитів, вирішила зробити з Києва те, що зробив Рим з Картагенами» [2, 573]. Мислитель не проявляє конкретності, адже в такому разі треба критикувати не саме прийняття християнства, а прийняття віри від грецьких ортодоксів, імперії, в якій панував лукавий цезаропапизм.

Українські князі вважали північні землі за чужі, тому не хотіли об'єднуватися з тамтешніми князями в часи монгольської навали. Окрім того, на колишніх землях нашої імперії утвердилася Москва з ординським стилем життя. Московська держава безпідставно привласнила собі наше ім'я «Русь», а герб взяла від візантійської династії Палеологів. На противагу москвинам і нинішнім росіянам, українці з давніх часів мають герб, який Л. Силенко називає Трисуттям, що має «три суті (три глави): Нав (духовне буття), Яв (явне, матеріальне

буття) і Прав (правила духовного і матеріального буття)» [1, 72].

Присвоївши ім'я від українців, герб від Візантійської імперії, москвини в державному житті нічим не відрізнялися від завойовників. Престол держави опинився у вихрещених татар, які вважали себе «русскіми». Звідси — специфічне розуміння людських цінностей, яке й досі вражає європейців. Починаючи від князя Андрія Боголюбського, на пізніших московських землях формується тип несловянської людини, яка творить централізовану деспотичну державу. Новгородське і Псковське князівства, де перевагу мали віча, втрачають самостійність. На противагу українцям з хліборобською вдачею, москвини мають «удачу племені мисливців», а «мисливці дисципліновані й організовані, уся їхня увага звернена на наказ провідника, їм віча не потрібні» [2, 826].

Попри «єдіновєріє», українці («русичі») і москвини («рускіє») — це народи з різними характерами, що пов'язано з умовами їхнього існування. Стародавні автохтони майбутнього Московського князівства, якими були фінни, жили в лісисто-болотистій місцевості, що славилася багатством різної звірини, що давала їм м'ясо й хутра. У лісах також було багато диких ягід і грибів. Такі особливості природи не стимулювали розвиток хліборобства, формували твердий і жорстокий характер, прагнення підпорядковувати мечем і вогнем інші народи. Прийнявши мову наших предків і православну віру, москвини не змінилися вдачею, репрезентуючи «суворий тип слов'янина урало-алтайської раси», що засвідчує низка впливових родів (Аракчеєви, Наришкіни, Юсупови, Годунови, Басманови, Бібікови, Чаадаєви та ін.). Урало-алтайський дух їхньої мови протистоїть мові всіх слов'янських народів (українців, білорусів, чехів, поляків, хорватів, сербів, македонців, словаків).

Л. Силенко намагається відповісти на запитання, чому християнство не шкодить московитам, а лише українцям. За його словами, «в Московії християнство існує для того, щоб обожнювати царя і державу. І як мудро: син (Михайло) — цар, а його тато (Філарет) — митрополит, якого син-цар проголосить «патріархом Московським і всєя Русі» [2, 794]. Сам рід Романових, з якого пішла царська династія, генетично пов'язаний з ханським родом Кайбулів. У політиці утверджується зневага до клятв, обіцянок, умов, що трактуються як засіб обманювати легковірних людей. Саме цим зумовлена трагедія українського народу з 1654 року, коли наші предки не знали своїх північно-східних сусідів. Тодішня абсолютизація так званого «єдиновєрія», тобто православ'я в трактуванні грецьких ортодоксів, не доповнювалася національною характерологією двох народів.

Л. Силенко намагається пояснити підневільне становище українського народу тим вибором, який було зроблено у 988 році. Мислитель вважає, що після хрещення Русі Візантія мала на меті «звізантиїзувати-огречити» наш народ, нав'язавши людям освіченим свою мову, а простолюддю — «зіпсутий грецький діалект, витіснивши церковнослов'янську мову», внаслідок чого «Русь стала б частиною території Візантійської імперії» [2, 873]. Проте на перешкоді до реалізації цих планів стало захоплення Києва в 1240 році татарсько-монгольськими ордами, а Константинополя в 1453 році – турками. Інших доказів не подано.

Як бранець власної концепції Л. Силенко впадає в суперечності. Він описує перспективи після перемог Б. Хмельницького в 1648 році: «Україна (Русь), окупувавши Польщу, Москві диктує українські закони, заключить союз з Швецією, стане імперією на сході Європи. Її васалами будуть Московитія і Кримська орда; Литва, Молдавія, Волощина стануть самостійними, перебуваючи під протекцією України (Русі)» [2, 815]. Підхід явно однобічний, а умовний спосіб в історії недоречний. Водночас Л. Силенко чомусь не помічає того, що козацтво під проводом Богдана Хмельницького на перше місце ставило боротьбу за віру.

Кожен народ, за переконанням Л. Силенка, прагне довести, що його «право», «віра», «мудрість», «плани» найдосконаліші [2, 43].

Якщо народ цінить національні права понад усе, він не може бути рабом. Такий народ стає зразком для сусідів. Народ, який не хоче спасати себе сам і чекає, що хтось його визволить, ніколи не врятується. «Українці повинні орієнтуватися на себе, шукаючи в Минулому, Сучасному і Майбутньому самобутність свого Єства» [1, 230]. Українську державу мислитель уявляє в образі Українського Дому, який збудували самі українці на рідній землі й охороняють рідним військом під проводом рідних провідників, котрі не підпорядковуються чужим мілітарним, релігійним, культурним чи економічним авторитетам, а розбудовують її для власного народу.

Запорукою державного самоутвердження українців Л. Силенко називає РУНВіру. Бо «нація, яка не має своєї рідної (незалежної від чужих сил) духовності, не є нацією» [2, 973]. Прийнявши грецьку ортодоксію, українці «себе підпорядкували грецьким інтересам, облудній церковній політиці» [2, 1302]. Як наслідок — духовне поневолення України (Русі).

Аналіз поглядів Л. Силенка змушує зробити певні висновки. По-перше, він не наводить жодного прикладу, щоб якийсь народ, окрім українців, після прийняття християнства потрапив у духовне поневолення чужинців. По-друге, не лише католицизм і протестантизм у Західній і Центральній Європі, а й православ'я (грецька ортодоксія) в Московії не спричинилися до духовного поневолення іншими державами, хоч щодо християнської сутності останньої можуть бути певні застереження. По-третє, історія не знає такого, щоб охристиянізований народ повернувся до передхристиянських вірувань.

Звісно, добрі наміри Л. Силенка до майбутнього утвердження українського народу серед інших народів не викликають сумнівів. Цього, на жаль, не можна сказати про запропонований ним шлях до національного відродження.

1 Святе Письмо Пророка й Учителя Лева Силенка. — К., 1995.

2 *Силенко Л.* Мага Віра. Рідна Українська Національна Віра (РУНВіра). Співвідношення віри, науки, філософії, історії. — Велика Британія; США; Канада; Австралія; Західна Німеччина, 1979.

СТУДІЇ З ДУМОЗНАВСТВА (1818–1931): ІСТОРІОГРАФІЧНИЙ НАРИС

Ірина Матяш

Героїчний епос є інтегральною частиною народної культури, поетичним втіленням національної ідеї, свідченням творення державності, притаманним кожному суспільству і реалізованим у специфічних формах. В українському фольклорі така функція належить думам — нерівноскладовим епічним пісням, які зафіксували народну інтерпретацію історичних подій XV–XVII ст. (татаро-турецька неволя, польсько-литовський гніт, героїзм українських козаків-лицарів) і втілюють глибоко закорінені в міфопоетичному мисленні моральні принципи та ідеали, невіддільно пов'язані з ідеєю національної незалежності та особистої гідності. За влучним визначенням Михайла Пачовського, це «епічно-моральне зеркало» нашої «політично-суспільно-релігійної історії»[1]. Однак історизм дум швидше умовний, тоді як їхня міфологічна символіка є джерелом інформації, котра розкриває специфіку української ментальності і демонструє спадкоємність щодо міфологічного мислення праукраїнців. Упродовж двох століть увагу вчених і дослідників-аматорів привертали українські думи (чи не «найбільш український» серед жанрів творчості нашого народу) та феномен кобзарства — виконавців епосу, носіїв ідей і традицій, без усвідомлення яких нація приречена на самознищення.

Систематичне збирання, вивчення і публікація текстів українських народних дум на теренах України та за її межами розпочалося у XIX ст., хоча вперше їхнє існування було зафіксовано ще у XVI ст. Широкого поширення в XIX ст. набула археографічна та бібліографічна робота дослідників фольклору, спрямована на записування та видання дум, створення тематичних бібліографічних покажчиків. На Україні досліджували думи та історичну долю українського кобзарства, упорядковували популярні збірки і наукові видання дум В. Антонович, В. Боржковський, В. Горленко, Б. Грінченко, М. Гримич, С. Грица, К. Грушевська, О. Дей, М. Драгоманов, П. Житецький, Б. Кирдан, Ф. Колесса, П. Куліш, Ф. Лавров, М. Лисенко, М. Максимович, С. Мишанич, Г. Нудьга, М. Пачовський, М. Плісецький, Д. Ревуцький, М. Рильський, І. Франко, М. Цертелєв, Я. Шуст та ін. Популяризацією українського героїчного епосу в Європі та Північній Америці займалися Г. Тритен, Ф. Боденштедт, П. Дільс, Ф. Міклошич, Б. Медвідський, В. Ягич, О. Ходзько, К. Француз, М. Шерер, Н. Кононенко, А. Горняткевич та ін. У результаті наукового опрацювання цієї важливої теми сформувалася достатньо велика історіографія проблеми.

Перші спроби історіографічного огляду праць, присвячених українським народним думам, здійснено на початку XX ст. Зокрема, в статті Є. Ткаченка-Петренка «Думы в изданиях и исследованиях» (1907)[2] уперше проаналізовано і систематизовано майже всі відомі на той час дослідження у цій царині. У хронологічній послідовності автор розглянув праці про думи І. Срезневського, М. Максимовича, П. Куліша, М. Костомарова та ін., закінчуючи науковим твором П. Житецького, який викликав гостру дискусію в пресі. Незаперечна наукова цінність першого історіографічного дослідження полягала у ґрунтовному аналізі репрезентованих праць та його практичному, довідковому значенні. Огляд усіх відомих на той час текстів дум та їхніх варіантів (34 сюжети) зі стислими характеристиками дав І. Єрофеєв (1909–1910)[3]. Незважаючи на деякі неточності й помилки, праця І. Єрофеєва мала велике довідкове значення для подальших досліджень з питань історії вивчення й публікації дум. Бібліографічний реєстр відомих варіантів дум після праці І. Єрофеєва подавали Д. Ревуцький, К. Грушевська, Б. Кирдан, М. Плісецький[4].

У дослідженнях 1918–1991 років питання історіографії дум розглядалися здебільшого в контексті комплексного вивчення українського героїчного епосу, до якого відносили думи та історичні пісні, та в тісному зв'язку з російськими билинами й іншими слов'янськими епосами (Д. Ревуцький, П. Павлій, М. Рильський, Г. Нудьга, Б. Кирдан). У цих хронологічних межах слід розрізняти праці репрезентантів Комісії історичної пісенності ВУАН (К. Грушевська, Ф. Колесса, Д. Ревуцький та ін.) та представників радянської історіографії і фольклористики (О. Дей, Б. Кирдан, Г. Нудьга, П. Павлій, М. Рильський та ін.), праці яких ґрунтуються на різних методологічних засадах. Спрямування методології фольклорних досліджень у річище марксистської ідеології негативно відбилося на висвітленні історії вивчення дум, бо більшість видатних праць початку XX ст. були визнані «шкідливими» або просто замовчувалися, наукові концепції і теорії визнавалися буржуазними, а для «боротьби» з ними запроваджувалися в спеціальних часописах окремі рубрики. У другій половині XX ст. історіографія дум свідомо не вивчалася.

Натомість активізувалися дослідження (у тому числі історіографічні) українського героїчного епосу за межами України і тодішнього Радянського Союзу. Зокрема, в Канаді та США було перевидано праці Ф. Колесси, підготовлено збірку українських дум, започатковано часопис «Бандура» та ін. Помітні зусилля в цьому напрямку здійснив заснований у 1970-х роках Канадський інститут українських студій Альбертського університету.

Утім, досі комплексне історіографічне дослідження наукової літератури про українські народні думи, праць про кобзарів та лірників не здійснено. Мета цієї публікації й полягає саме в історіографічному аналізі таких праць

за 1818–1931 роки – від першого дослідження до знищення за радянської доби видатної праці К. Грушевської.

Початки наукового дослідження української історії, етнографії, мови та письменства припадають на кінець XVIII ст. – початок XIX ст. і тісно пов'язані з українським національним відродженням, з притаманним йому пробудженням інтересу до минулого та намаганням «зберегти національно-історичну традицію вкупі із впливом нових ідей, що виходили із Заходу, ідей народності і демократизму»[5]. Зацікавленість української інтелігенції народною старовиною пояснювалася бажанням відродити національну самосвідомість і утвердити право на незалежність, яке славетні предки-козаки захищали у запеклій боротьбі. Саме романтична школа фольклористики, що виникла і розвинулася у перших роках XIX ст., утвердила погляд на народнопоетичні твори як на зразки високохудожньої усної творчості, що їх слід збирати, публікувати і вивчати. На думку С. Єфремова, український романтизм знаходив собі підґрунтя «і в недавніх традиціях власної державності, і в переказах про блискуче минуле козаччини, і в тих цікавих зразках народної творчості, що уривками випадково потрапляли до обсягу інтересів освіченої громади»[6].

Під впливом романтичного зацікавлення фольклор став розглядатися як історичне джерело, в якому історизм виявляється не лише фактичним матеріалом, але й відображеними у ньому почуттями з народними оцінками фактів національної історії. Переосмислення історії у фольклорних творах давало можливість виявити, які події були важливими для народу, а які замовчувалися; які риси звеличували людину в народній свідомості до героя, а які принижували. «У працях об'єктивних і достовірних дослідників пісенний матеріал справді дає нове для історії», – вважав Д. Яворницький[7]. Усвідомлювалося й те, що важливість фольклорних творів полягає не стільки у документальних свідченнях про історичні події, скільки у виявленні загальноісторичних відомостей за умови втрати інших джерел. Принцип історизму був визначальним на першому етапі дослідження українських народних дум.

***

Розгортання дослідницької роботи у цій галузі пов'язане з ім'ям Миколи Андрійовича Цертелєва (Церетелі), українського і російського фольклориста та етнографа. Стаття випускника словесного факультету Московського університету, нащадка грузинського роду князів Церетелі, мешканця Хоролу на Полтавщині – 29-річного М. Цертелєва «О старинных малороссийских песнях» була опублікована на сторінках редагованого М. Гречем петербурзького журналу «Сын Отечества» 1818 року. Згодом вона увійшла як вступна стаття до збірки «Опыт собрания старинных малороссийских песен» (СПб., 1819), стала першою ластівкою вітчизняного думознавства. Еволюція наукових поглядів М. Цертелєва, розуміння ним наукової важливості досліджень пам'яток героїчного епосу українського народу відбувалися під впливом ідей романтичної школи фольклористики, чутих на Хорольщині та Прилуччині українських народних пісень та фахового вишколу в Московському університеті. З його листа до М. Максимовича відомо про незабутнє враженння 25-річного М. Цертелєва від гри сліпого бандуриста, простого козака, від якого він записав «все, що той знав», а саме – шість текстів. Записані зразки народної творчості М. Цертелєв називав у статті-передмові до своєї збірки «історичними піснями», «поемами», «козацькими піснями», не послуговуючись терміном «дума» і не згадуючи, як називали свої пісні самі виконавці – кобзарі. Дослідник наукової спадщини М. Цертелєва О. Гвінчидзе пояснює це відсутністю терміна «дума» «у відповідному значенні в народному ужитку»[8]. Але автор, очевидно, не ставив перед собою завдання визначення жанру записаних ним фольклорних творів та їхнього наукового аналізу. Він розглядав записані тексти як «руїни прекрасної колись будівлі, відгук колишньої гармонії з дніпрових берегів»[9], «пам'ятки старовини»,

що розповідають про минулі події героїчної історії. Тим самим М. Цертелєв уперше звернув увагу на історизм дум, вбачаючи в них, відповідно до аксіоми романтизму, найтісніші зв'язки народної пісенності з історією народу, джерело для вивчення поглядів і звичаїв, думок і почуттів наших предків, зображення в них найвизначніших з народного погляду історичних подій. Твердження автора про «вимирання» творів героїчного епосу спростували пізніші записи текстів дум. Українські думи він вважав відображенням історії і побуту конкретного народу з його особливою долею і особливим укладом життя. З цього погляду М. Цертелєв великого значення надавав співцям-кобзарям, які, подібно до стародавніх рапсодів, оспівували подвиги героїв свого народу. Втім, його інтерес до історизму дум не був власне джерелознавчим. Дослідника більше захоплювала естетична цінність народних творів. Він вважав думи високовартісним набутком народної культури, пам'яткою духовності українського народу. Разом з історичним змістом та героїчним характером М. Цертелєв вважав їхніми визначальними особливостями втілення високої народної моралі, своєрідність форми. «Якщо поезії ці не можуть бути поясненням малоросійської історії, то, в усякому разі, в них виразився поетичний геній народу, дух його, звичаї... і та висока мораль, яка завжди вирізняла малоросіян», — писав він[10]. Тим самим було висловлено думку про народну творчість як вираження національного характеру народу. Значно пізніше невідомий автор американського часопису «North American Review» назве їх «винятковою спадщиною», яка «для окремих народів творить єдиний титул його імені, єдину справді національну хартію»[11]. Праці М. Цертелєва, акцентуючи увагу на історико-літературному значенні дум та естетичній оцінці народної творчості, відкривали шлях і визначали напрями для подальших розвідок на ниві історичної пісенності. Вони сколихнули не лише українських дослідників, а й європейських, остаточно порушивши сприйняття епічної народної творчості в класицизмі та естетичному раціоналізмі Заходу.

1926 року про українські думи як про поетично найдосконаліші серед усіх епічних пісень слов'ян завдяки польському науковцеві К. Бродзинському почула Європа[12]. Відомий фольклорист уперше застосував компаративний аналіз до дослідження українського героїчного епосу та сербських епічних пісень, виокремлюючи дві основні групи: чоловічі («історичні думи») та жіночі (ліричні та родинно-побутові). Дослідник вважав, що в думах більше «солодкої меланхолії», ніж у сербському епосі, високо цінував їхні естетичні якості[13].

Важливою подією для історії наукового дослідження українських дум була поява 1827 року в Москві збірки «Малороссийские песни» — першого з трьох томів народних пісень, упорядкованих студентом Московського університету і майбутнім першим ректором Імператорського університету св. Володимира в Києві, прихильником ідеї романтизму й народності, уродженцем Чернігівщини, 23-річним Михайлом Олександровичем Максимовичем. Першою теоретичною працею, з «якої слід починати історію української фольклористики як науки», назвав передмову М. Максимовича до першого тому «Песен» П. Попов[14]. Саме М. Максимовичу належить наукове закріплення в українській історіографії та фольклористиці терміна «дума» за «ліро-епічними творами української усної словесності про події з життя козацької України XVI–XVII ст., що відрізняються від інших фольклорних творів формою і способом виконання»[15]. В історіографії фольклористики існує принаймні дві гіпотези щодо походження терміна «дума»: 1) вперше з'явився у праці М. Максимовича під впливом статті К. Бродзинського (Є. Ткаченко-Петренко, К. Грушевська, М. Рильський та ін.); 2) був запозичений М. Максимовичем у російського поета К. Рилєєва, який запровадив його до літературного обігу на початку 20-х років XIX ст. (П. Павлій, Б. Кирдан та ін.). Абстрагуючись від питання історії запозичення терміна, слід наголосити, що сфор-

мульоване М. Максимовичем перше наукове визначення поняття «дума» відмежовувало його від поняття «історична пісня».

Головну ознаку дум як жанру українського фольклору молодий науковець убачав в історизмі, правдивому відтворенні подій реальної історії засобами усної народної поезії. Тому до жанрових особливостей дум він відносив історичний зміст, змалювання образів героїв, кобзарське виконання, відсутність ліричних і побутових мотивів. Цим самим він сприяв зародженню історичного та історико-джерелознавчого підходу до вивчення дум, але звужував їхню тематику до суто історичної, вважаючи ліричні побутові думи баладами на підставі поділу (слідом за К. Бродзинським) на епічні й ліричні — чоловічі й жіночі. У цій праці М. Максимович висловив припущення про наявність реліктів міфопоетичного мислення в українській пісенності, особливо в жіночих обрядових піснях. І хоча це зауваження прямо не стосувалося дум, воно відкривало нові підходи до розуміння генези українського героїчного епосу.

У наступній книзі М. Максимовича 1834 року з'явилося більш досконале визначення дум як жанру усної народної творчості: «Думи — є пісні, виконувані виключно бандуристами. Від пісень вони відрізняються характером більш розповідним або епічним і вільним розміром. Вірші майже завжди римовані. Зміст здебільшого історичний»[16]. Дефініція дум, репрезентована у новій розвідці, принципово різнилася з першою: у ній було враховано як зміст, так і літературні ознаки дум. Крім того, вчений визнавав, що дума часто оспівувала родинні стосунки і почуття, набуваючи дидактичних мотивів. Нові висновки свідчили про еволюцію його наукових поглядів: думова тематика поширювалася на побутову, враховувався виховний вплив кобзарських співів на слухачів.

Дефініція Максимовича відтоді надовго утвердилася в науковій літературі про думи. Згодом, у третьому томі українських пісень, він удосконалив своє визначення, підкресливши винятково професійний характер кобзарських співів, генетичну спорідненість між «Словом о полку Ігоревім» і думами, відсутність у них любовних мотивів. Учений вдався також до порівняльного аналізу українських дум із сербським та російським епосом.

Проблеми вивчення дум, окреслені М. Максимовичем, вказували на шляхи подальших студій у цій галузі: дослідження генези дум, всебічний аналіз їхнього змісту, вивчення впливу на формування народної моралі та феномену кобзарства. Велике значення праць М. Максимовича для формування наукової фольклористики дало підставу С. Єфремову назвати «Сборник малороссийских песен» «новим етапом і в наукових здобутках українства, і в історії української самосвідомості»[17]. Можна припустити, що саме дослідження народної пісенності привело пізніше вченого-енциклопедиста М. Максимовича до висновків про необхідність синтезу історії та етнографії, про важливість етнографії як науки, що сприяє осмисленню історії народу, його звичаїв, традиційної обрядової культури.

Новим внеском у поступ історіографії українського героїчного епосу була праця росіянина за походженням, випускника й майбутнього першого професора-славіста Харківського університету та професора кафедри слав'янознавства Петербурзького університету Ізмаїла Івановича Срезневського «Запорожская Старина». Молодий (21-річний) науковець опублікував свої записи і матеріали, зібрані протягом семи років, а також надіслані друзями та знайомими — членами харківського гуртка романтиків. Як відомо, на той час довкола Харківського університету, одного з активних осередків національного духовного і культурного життя, згуртувалися українські наукові й літературні сили: П. Гулак-Артемовський, Г. Квітка, А. Метлинський, І. Срезневський, М. Костомаров, О. Євецький та ін. Силами цих науковців у 30—40-х роках XIX ст. випускалися українські альманахи, у яких особлива увага приділялася національній історії та народній творчості. На шпальтах «Українського альманаху» 1831 року побачили світ перші етнографічні

праці І. Срезневського. Подальші його розвідки в царині народної пісенності друкувалися в окремих випусках «Запорожской Старины», перший із шести томів якої вийшов 1833 року в Харкові. У своїй праці І. Срезневський застосував метод порівняльного аналізу, зіставивши тексти літописів і дум із метою з'ясування правдивості зображення історичних подій у фольклорних творах. Думи для автора були передусім своєрідним історичним джерелом для вивчення «побуту, світогляду, звичаїв і подвигів народу»[18]. Більше того, розповіді мандрівних музик він називав думами лише за наявності історичного змісту. Домінантна ознака дум (за І. Срезневським) — «епізм», широта відтворення історичних подій. Поетика його цікавила менше. Щодо форми він зазначав: «Дума — не пісня, хоч її й співають під звуки бандури; рими в думі — не обхідність, а тільки розкіш, що служить для прикраси виразів та більшої плавності й милозвучності мови. Чим більше рим, чим частіші рими, тим кращий стиль думи: так вимагає народний смак, таке правило народної піїтики»[19]. Виходячи з такого розуміння художніх особливостей дум, він друкував їх як прозу, ігноруючи специфіку форми. Згодом його підхід засвідчували праці європейських думознавців.

Думи І. Срезневський поділяв на історичні та етнографічні. До першої групи він відносив тексти, які можуть бути джерелом для вивчення історії: 1) про історичних осіб і події «до Богдана Хмельницького» («Дари Баторія», «Смерть Богданка», «Татарський похід Серпяги», «Битва Чигиринська»); 2) про історичних осіб і події «від Богдана Хмельницького до смерті Мазепи» («Хмельницький і Барабаш», «Похід в Молдавію», «Смерть Хмельницького», «Битва Полтавська»). «Етнографічними» укладач вважав повчальні та моралістичні думи, які могли бути джерелом для вивчення побуту й звичаїв українського народу.

Щодо творців дум, І. Срезневський висловлював припущення про авторство бандуристів, які супроводжували козацькі війська в походах. Він вважав розповіді й співи народних музик правдивішими від «усяких літописів». Бандуристів дослідник порівнював зі скандинавськими скальдами, що супроводжували війська в походах і складали для нащадків поетичні історії воєнних подвигів. На користь висновків І. Срезневського свідчать архівні документи. У матеріалах фонду Генеральної військової канцелярії[20] збереглася згадка про гру на кобзі під час походу козаків Полтавського полку за річку Орель. Відомо також із козацьких літописів Самовидця, С. Величка, Г. Грабянки та праць дослідників козаччини А. Скальковського, Д. Яворницького та інших, що на Запорозькій Січі кобзарів приймали на військову службу, вони входили до складу полкової музики, одержуючи платню як інші музиканти. У Коденській книзі — збірнику доносів, довідок, протоколів і рішень суду над гайдамаками з 1769 по 1772 рік, збереглися смертні вироки трьом козацьким співцям: Прокопові Скрязі, Михайлові Соколову, Василю Варченку за те, що «козакам на бандурі грали»[21]. Про авторитет кобзарства серед козаків та про зацікавленість гетьмана музичним цехом східних областей України свідчить «Універсал Богдана Хмельницького музикам на Задніпров'ї, організованим у цех, з наказом слухатися цехмистра Грицька Ілляшенка-Макущенка» від 27 вересня (7 жовтня) 1652 року»[22]. Новий погляд на кобзарів як козацьких військових співців, що складали свої пісні під час походів і битв, та спроба обгрунтованої класифікації дум робили розвідки І. Срезневського помітним явищем історіографії фольклористики.

Інакшим було розуміння дум як фольклорного жанру у 30-х роках XIX ст. польськими етнографами і фольклористами, що працювали в Галичині, — Вацлавом Залеським (псевдонім — Вацлав з Олеська) та Жеготою Ігнаци Паулі, випускниками Львівського університету. Інтерес польських дослідників мав глибокі корені. Першою згадкою про думи вважався фрагмент хроніки польського літописця С. Сарницького (друга половина XVI ст.) про двох братів Струсів, галицьких шляхтичів, що

загинули в битві з волохами 1506 року і про яких співали в Україні пісні-думи. Більш раннє свідчення про створення і виконання «сумних дум» (1504) виявив П. Попов у виданій 1585 року в Кракові книзі анонімного українського автора з Волині[23]. У працях польських дослідників початку XVII ст. можна знайти й інші згадки про думи: історик С. Темберський називав думою «Пісню про Байду» (1564), подаючи зміст і визнаючи її героєм Д. Вишневецького; поет І. Моршич у вірші «Światowa roskosz» (1606) згадував про думи як про річ «козацького вжитку»; філософ і перекладач Аристотеля С. Петрик відносив думи до жіночих жалібних пісень[24].

У передмові до своєї збірки «Пісні польські і руські люду галіційського» (1833) В. Залеський висловив припущення, що думи є не специфічним жанром української народної творчості, а явищем всезагальним: «кожен народ думає, кожен народ має думи-пісні»[25]. Таке твердження ґрунтувалося на семантиці слова «дума» в народній мові, де воно означає психічну функцію роздумування, а не словесний твір, а тому набуває універсального характеру. Такий погляд на специфічний жанр української народної творчості був своєрідним запереченням самобутності українських народних дум. Але, захоплений польською й українською народною пісенністю, В. Залеський лише намагався віднайти першопричину виникнення дум. Найбільш сприятливі історичні умови для виникнення цього жанру, на його думку, були створені саме в малоросійського народу: утвердження української державності, героїчна народна боротьба з поневолювачами, багата народна обрядовість. Він поділяв думи, як і К. Бродзинський, на дві групи: а) чоловічі (думи), з переважаючим епічним компонентом, яким властиве утвердження героїки подвигів; б) жіночі (думки) — сумні ліричні пісні, яким притаманне відображення особистих переживань. Причину створення таких епічних пісень він вбачав у «роздумуванні русинів» над своїм горем, а тому підкреслював безособовість авторства дум, не розглядаючи ролі кобзарства (як нетипового для цього регіону) у поширенні дум. Класифікація епічних творів, обґрунтована автором у передмові, доводить, що серед польських науковців того часу побутувала тенденція вважати думами всі народнопоетичні твори історичного змісту. В. Залеський фактично виділив у цьому масиві й пісні побутові, тим самим розширивши узвичаєну тематику дум.

Праці В. Залеського, разом із дослідженнями М. Цертелєва, М. Максимовича та І. Срезневського, сприяли поширенню й популяризації дум у Західній Європі. Вони фактично склали підґрунтя тверджень німецького науковця Г. Тритена про українські думи та історичні пісні, оприлюднених у праці «Про народні пісні запорозьких козаків» (1840)[26]. Автор першої в Німеччині розвідки про українські думи репрезентував перед своїми співвітчизниками досі невідомий жанр української пісенності, розглядаючи тексти дум у тісному зв'язку з подіями української історії та порівнюючи їхній зміст (слідом за І. Срезневським) зі змістом літописів[27]. Новим був погляд німецького науковця на історичні пісні й думи як живий процес, а на кобзарів — як його учасників.

Натомість не помічав професійного характеру кобзарства, його ролі у творенні дум і закріпленні їх у культурній традиції Платон Якимович Лукашевич, випускник Ришельєвського ліцею в Одесі й однокурсник Миколи Гоголя по Ніжинській гімназії вищих наук. У передмові до збірки «Малороссийские и червонорусские народные думы и песни» (СПб., 1836) він указував на «реліктовий» характер історичної пісенності та вважав, що в «старину» кожен малорос був «музикою». П. Лукашевич, відповідно до польської традиції, вважав думами усі пісні історичного змісту. Більшість текстів він супроводив історичними довідками про події та осіб, виведених у думах. Є підстави вважати, що автор-упорядник не знав праці М. Максимовича або не поділяв його уявлення про специфіку дум, але був добре ознайомлений зі збіркою М. Цертелєва, з якої передру-

кував тексти і чиї думки про «вмирання цього жанру» підтримав.

Своєрідним свідченням оцінки поглядів П. Лукашевича на розвиток жанру українських дум є примірник його книжки з колишнього спецфонду Львівської наукової бібліотеки ім. В. Стефаника, що має помітки й підпис рукою одного з братів Барвінських (ймовірно, Олександра, голови НТШ у 1893–1897 роках). Привертає увагу лаконічна примітка на полях біля висновків П. Лукашевича щодо вимирання українських пісень: «Неправда»; «Не знає зовсім нашого народу»[28]. Подібні маргіналії свідчать про те, що суб'єктивна оцінка автором стану української пісенності переважала для багатьох дослідників і читачів наукову вагу видання. Цінність праці П. Лукашевича полягала швидше не в теоретичних положеннях, висловлених автором, а в новизні репрезентованих текстів: чотирьох дум і двох нових варіантів («Коновченко» і «Вітчим»).

Із захопленням народною творчістю пов'язане також національне відродження в Галичині 30-х років XIX ст., першою ластівкою якого стала «Русалка Дністрова», упорядкована очільниками «Руської трійці»: Маркіяном Шашкевичем, Яковом Головацьким та Іваном Вагилевичем. Обходячи цензурні перепони у Львові, вони видрукували свою книжку в Будапешті 1836 року. Редактор чеського часопису «Сербський народний листок» Г. Павлович 17 квітня 1837 року інформував читачів про вихід із друку альманаху: «Це перша книга, написана простою народною малоросійською мовою і надрукована нашими гражданськими буквами...»[29].

Незважаючи на те, що книжка вийшла офіційно, віденська придворна поліція поставила вимогу перед цензурою у Львові про її оцінку. Результатом роботи, проведеної новим Львівським цензором В. Левицьким, була заборона альманаху. Про це свідчить витяг із довідки Львівської цензури про розпорядження Галицького Губернського управління щодо примірників альманаху «Русалка Дністрова», надісланих Я. Головацьким із Відня, від 30 квітня 1848 року: «Високим розпорядженням президії від 22 серпня 1845 року № 786/BNZ наказано знищити ці екземпляри, за винятком одного, який належить передати в бібліотеку університету»[30]. Документи слідства, доповідні записки цензора в Консисторію від 15 та 28 червня 1837 року свідчать, що причиною заборони «Русалки Дністрової» було не лише порушення цензурних правил, а й страх перед пробудженням почуття національної самосвідомості серед молоді (бажання «воскресити ще й мертву рутенську національність»[31]), використання народної мови, нового шрифту та правопису.

У передмові зроблено спробу дати визначення дум: «В думах розцвітає лицарськими ділами буйність, звязана з переповненим внутрішнім образом загибаючих стратенцев»[32]. Подані в альманасі твори поділялися, відповідно до польської традиції, на «мужацькії думи», із притаманним їм епізмом («биличністю») і гіперболізмом («буйною», «дикою» силою), та «жіноцькі думки», прикметними рисами яких вважалися «гарность» і мінорні почуття, елегійність. Схиляючись до позиції польських етнографів у розумінні дум, автори «Русалки Дністрової», однак, визнавали роль у формуванні самосвідомості народу виконавців дум — «сивобородих кобзарів», що прославляли «досадними словами» героїчне минуле. Загалом цінність альманаху полягала в тому, що ця книжка «спасла народ від загибелі й отворила очі кожному письменному чоловікові, в якого лишилося ще незіпсоване українське серце, показала йому положення, обов'язки для народу й спосіб, як ті обов'язки треба сповняти»[33]. Популярність «Русалки Дністрової» не лише в Галичині засвідчують численні рукописні копії (ІР НБУВ, ф. І, № 4882), перевидання альманаху в Тернополі 1910 року і т. д.

Новизну до визначення дум як жанру усної народної поезії внесла дисертаційна праця уродженця Прилуччини, випускника й професора Московського університету, редактора «Чтений Московского общества истории и древностей российских» Осипа Максимовича Бодянського «О народной поэзии славянских

племен» (1837). У результаті компаративного аналізу українських дум і сербських юнацьких пісень він дійшов висновку про наявність у них спільних рис, про схожість типів виконавців героїчного епосу — українських кобзарів і сербських гуслярів. Відмінною вважав архітектоніку творів: якщо епічне полотно юнацьких пісень за своїм складом наближається до од, то українська дума — це драма. Вчений звернув увагу на історичний, а почасти побутовий зміст дум, своєрідність форми. Цінність цієї праці полягала передусім у застосуванні методу порівняльного аналізу, який дав можливість автору простежити спільні риси українського героїчного епосу із сербськими юнацькими піснями, російськими билинами, і на підставі цих спостережень зробити висновки про типові риси для всіх епосів та жанрову специфіку українських дум. Незабаром працю О. Бодянського було перекладено сербською, чеською, польською, німецькою та італійською мовами, що безперечно засвідчувало її успіх серед фахівців.

Одночасно з виданням О. Бодянського 1837 року у Вільно в книзі «Literatura i krytyka» побачила світ присвячена українським пісням і думам розвідка М. Грабовського, створена під впливом виходу праці М. Максимовича. Погляди польського автора, який вважав українські думи «найоригінальнішим і найбагатшим жанром українського фольклору», були «запозичені» й незабаром з'явилися в лондонському журналі «Міжнародний квартальний огляд» та французькому часописі «Британський огляд», ставши містком для цього жанру в англійській та французькій фольклористиці[34].

Таким чином, у 30-х роках XIX ст. в Україні сформувався своєрідний напрям досліджень героїчного епосу, який можна означити як історичний (М. Цертелєв, М. Максимович, І. Срезневський та ін.), були зроблені перші спроби компаративного аналізу дум (К. Бродзинський, О. Бодянський) не лише в українській фольклористиці, а й у зарубіжній. Цікаво, що майже всі дослідники і одночасно збирачі історичної пісенності були досить молодими, 20—30-ти років. Переважна більшість українських дослідників походила з Чернігівщини або Полтавщини, а зарубіжні науковці мали тісний зв'язок з українською землею. Дослідження дум виникло і розвинулося в умовах національного українського відродження і романтичної зацікавленості народною старовиною. Однак на цьому етапі воно не було результатом серйозних систематичних студій, скоріше «ділом патріотичного захоплення окремих одиниць з-поміж українського суспільства»[35]. Для утвердження наукового підходу в дослідженнях дум необхідні були наукові установи й видавництва, підтримувані державою, яких на той час Україна не мала.

***

Поглиблене наукове дослідження народної пісенності стало визначальною рисою студій випускника Харківського університету, одного із засновників Кирило-Мефодіївського братства Миколи Івановича Костомарова. Його монографію «Об историческом значении русской народной поэзии» було опубліковано 1848 року після її захисту як магістерської дисертації в січні 1844-го. Під безпосереднім впливом праць І. Срезневського, відомих на той час збірників народної творчості, М. Костомаров зробив спробу вивчення історії за народними джерелами. Виходячи з того, що народна поезія детермінується розвитком історичного процесу і втілює духовність народу, його мрії і сподівання, психологію, національний характер, М. Костомаров у своєму дослідженні ставив за мету з'ясувати її значення як історичного джерела, якому властива відсутність свідомо суб'єктивного тлумачення подій.

Як історик М. Костомаров зважав на те, що навіть в історичних піснях художня фантазія переосмислює реальні факти і з плином часу витісняє їх вимислом, тому твори народної поезії неможливо сприймати як документальний літопис минулих подій. Проте вчений не заперечував того, що вони є «джерелами для зовнішньої історії» й відображають зовнішньополітичні події: військові походи і битви з турецько-татарськими ордами, страждання невільників-бранців, визвольну боротьбу про-

ти польських магнатів тощо; та «джерелами внутрішньої історії» й зображають суспільний устрій, народний побут, звичаєвість, моральні принципи різних епох. М. Костомаров розглядав думи як об'єкт філологічного дослідження, покликаного висвітлити історію розвитку мови, а не народу. Водночас убачав у них пам'ятки народної самосвідомості й світогляду, зафіксовані й закодовані в символіці дум. Важливість вивчення народної символіки для історії та етнографії М. Костомаров пояснював тим, що вона є важливим джерелом для розуміння духовного життя народу, а через нього — і усвідомлення рушійних сил багатьох історичних подій. Розглядаючи народну символіку як код світобачення українців, вчений поділяв символи на три групи: а) природні, із досить прозорою семантикою; б) побутові, пов'язані з історично віддаленими епохами; в) міфічні, «составляющие достояние народного баснословия»[36]. Кожна група символів формувалася на ґрунті міфо-обрядового світосприйняття; усвідомленні людиною (мікрокосму) себе частиною природи (макрокосму); анімістичних уявленнях, що базуються на такому розумінні; пошуках людиною захисту у могутніх сил природи і т. д. Цей аспект М. Костомаров вважав важливим, бо в такому розумінні фольклорні твори можуть висвітлити важливі події політичної історії, розкрити неофіційні погляди на них (за умови автентичності твору).

Удаючись до класифікації «малоросійської історичної народної поезії» (дум та історичних пісень), учений розрізняв три тематичні цикли. Перший — турецько-татарський: думи про подвиги козаків на берегах Дунаю («Дума про Байду», «Похід Серпяги» і т. д.); про морські походи козаків («Про Олексія Поповича», «Плач невільників», «Самійло Кішка» та ін.); про татарські набіги і війну з татарами в степу («Дума про Івана Коновченка», «Дума про азовських братів», «Дума про Голоту» та ін.). Другий — «епоха визволення»: думи про події Визвольної війни українського народу під проводом Богдана Хмельницького за створення самостійної держави (думи та історичні пісні про Б. Хмельницького і його соратників). Третій — «російський», оскільки з приєднанням українських земель до російського царства (1654) почався новий період в історії Гетьманщини (твори про І. Виговського, М. Пушкаря і Ю. Хмельницького). У період «від Мазепи», на думку М. Костомарова, історична пісенність українців занепала. Українські народні думи він називав «виключно народним літописом найважливіших подій Гетьманщини»[37] і припускав, що багато творів, в яких зображалися події цього періоду, не збереглося. Подібно до твердження М. Цертелєва про «замирання» дум, М. Костомаров наголошував на існуванні безповоротно втраченого великого масиву історичної пісенності, фіксація зразків якої почалася досить пізно.

Інтерес М. Костомарова до історичного життя етносу, його релігійних, морально-етичних та естетичних поглядів тісно пов'язував між собою історичні та фольклористичні пошуки вченого. Його магістерська дисертація[38] (захищена) була практично першою науково-етнографічною працею, в якій стверджувалося право на існування етнографічного методу історіографії. Висновки, репрезентовані в дослідженнях М. Костомарова, відіграли помітну роль у розвитку української фольклористики, утверджуючи підхід до вивчення українського героїчного епосу як специфічного історичного джерела та декларуючи вимогу щодо використання у дослідженнях автентичних народних творів.

50-ті роки XIX ст. були позначені новими методами в записуванні дум, неординарними науковими розробками ідей щодо їхніх особливостей та класифікації. Історичний погляд на думи дістав свій розвиток у праці «Южнорусские народные песни» (1854), упорядкованій колишнім членом гуртка І. Срезневського і випускником Харківського університету, фольклористом і поетом із Полтавщини Амвросієм Метлинським. Упорядник вважав форму дум близькою до вільних нерівномірних віршів. Особливу увагу він звертав на відображення картин народної історії та побуту, що, на його думку, дозволяло вважати думи та історичні пісні правдивим іс-

торичним джерелом. До жанрових особливостей дум він відносив і повчальні мотиви та особливого типу героїку. При цьому розрізняв пісні й думи «повчальні» та «про минувшину». Таким чином, побутові та морально-дидактичні думи відокремлювалися від історичних, які, в свою чергу, поділялися у відповідності до найважливіших етапів історії України: «Про Хмельницького та Барабаша» (1647–1648), «Про Хмельницького та Василя Молдавського» (1650), «Про смерть Богдана Хмельницького» (1657) і т. д. Основною темою героїчного епосу упорядник вважав зображення боротьби українців «за християнство і православну віру» проти турецько-татарського та польського поневолення.

Праця А. Метлинського привернула увагу науковців Санкт-Петербурга. Зокрема, В. Ламанський у своїй рецензії на збірку А. Метлинського поряд з оцінкою рецензованої праці висловив і власний погляд на зміст і форму українського героїчного епосу, як він уперше назвав думи. Твори історичного змісту, подані у збірнику А. Метлинського, він поділяв на дві групи: за часом творення і принципами зображення реальної дійсності. До старших дум «епічного характеру» він відносив твори про боротьбу козаків із татарами й турками, позначені умовно-історичним зображенням широких картин дійсності, ідеалізацією національної героїки, гіперболізованими образами козаків-лицарів, насиченістю символіки. Меншу історичну правдивість В. Ламанський вважав ознакою архаїчності думи, а історичну вірогідність та близьке до реалістичного змалювання подій — творів конкретно-історичного змісту, віднесених до другої групи (про визвольну війну українського народу проти польського панування під проводом Богдана Хмельницького).

У створенні книжки А. Метлинському допомагали друзі й колеги. Найщирішу участь у підготовці до видання його «Народных южнорусских песен» брав вихованець М. Максимовича в Університеті св. Володимира, уродженець Чернігівщини Пантелеймон Олександрович Куліш, який 1856 року видрукував свою працю «Записки о Южной Руси» — збірник історичних та етнографічних студій. За планом, який остаточно визрів у П. Куліша влітку 1855 року під враженням від пісенного матеріалу, зібраного у Чернігівській та Полтавській губерніях, це мала бути універсальна енциклопедія всього, що було надруковано про Україну, величних «пам'яток народного духу»[39].

Специфіка видання полягала в тому, що перед читачами розкривалася творча лабораторія народних співців, підкреслювалася неповторність виконання, талановитість кобзарів. Майже третину першого тому автор присвятив думам та кобзарям, насамперед тим, кого добре знав сам: Андрієві Шуту, Архипові Никоненку, Остапові Вересаю. На реальних прикладах П. Куліш показував, хто був творцем і виконавцем дум, на чию честь складалися думи, окреслював ареал побутування дум. Під думами він розумів «старовинні римовані, або тонічні перекази», «рапсодії південних співців», «славослов'я», «римовані літописи»[40]. Порівнюючи українські думи з шотландськими, провансальськими та іспанськими баладами, він робив висновок про близькість між собою епічних творів різних народів за походженням та суспільними, громадськими мотивами. Таким чином, П. Куліш поглибив порівняльне вивчення українського героїчного епосу не лише у межах слов'янських епосів, але й епосів народів світу.

Визначною подією в історії вивчення й публікації дум стала спільна праця легендарних випускників і професорів Університету св. Володимира, лідерів Громади — Володимира Боніфатійовича Антоновича, на той час головного редактора Тимчасової комісії для розгляду давніх актів у Києві, та Михайла Петровича Драгоманова — «Исторические песни малорусского народа», перший том якої вийшов друком 1874 року. Вихід книги був приурочений III-му Археологічному з'їздові, який відбувся того року в Києві. Чи не найзнаменнішою подією з'їзду став виступ кобзаря з Чернігівщини Остапа Вересая. «Великий бард Малоросії» не залишив байдужим жодного учасника, як українського, так і зарубіжного.

Францію на з'їзді, зокрема, репрезентували професори А. Рембо та Л. Леже. Враження професора Сорбони, а згодом міністра освіти А. Рембо від гри співця-філософа, «Гомера в українському селянському костюмі», незабаром були опубліковані в його великій праці «La Russie épique» («Епічна Росія») (1876), а згодом передруковані у виданнях Німеччини, Італії, Великої Британії, США, Іспанії. Відгуки про участь у з'їзді та рецензія на працю В. Антоновича і М. Драгоманова з'явилися 1875 року у французьких часописах[41].

В. Антонович і М. Драгоманов поставили собі за мету створити на високому науковому рівні історію українського народу, викладену ним самим у поетичній формі, позбавлену усяких фальсифікатів, перевірену і прокоментовану. Наукові інтереси обох вчених були тісно пов'язані з інтересами громадянськими та політичними, тому йшлося про антологію «політичних» пісень з історичними коментарями. Глибокий історичний аналіз пісенного матеріалу поєднувався у цій праці з початками аналізу історико-філологічного, розвинутим пізніше в працях П. Житецького, Ф. Колесси та ін.

Виникнення жанру дум автори відносили до XV–XVI ст., коли козаки «сперечалися» з татарами й турками за володіння степом і морським узбережжям, а найстаршими зразками визнавали «Думу про неволю турецьку» і «Думу про втечу трьох братів із неволі турецької із Азова». Початки думового стилю вони вбачали, слідом за М. Максимовичем, у «Слові о полку Ігоревім», яке називали думою XII ст. На думку авторів, більш давні думи відтворюють узагальнені картини битв із степовими ворогами, страждання й втечу бранців, а від XVI ст. сюжети дум змальовують відомі історичні події та історичних осіб.

Спільну працю В. Антоновича і М. Драгоманова було відзначено Уваровською премією та схвальними відгуками у пресі того часу (М. Костомаров, Ол. Веселовський, В. Ягич, Б. Хаджеу, А. Рембо, В. Рольстон, В.-Р. Морфілл). За словами М. Костомарова, це була «перша, відповідно до сучасних вимог науки, правильно поставлена спроба наукового видання пам'яток малоруської поезії»[42].

Незаперечним є вплив видання на створення першої великої розвідки про українській героїчний епос у Франції. 1876 року в Парижі побачила світ «Епічна Росія» Альфреда Рембо. Колоритний образ О. Вересая як узагальнення українського кобзарства, що зберігає безцінний народний скарб, завдяки цьому виданню набув популярності в Європі. Жанрову своєрідність дум французький автор демонстрував на підставі порівняння їх з епосами інших народів. Серед дум він виділяв дві групи — про боротьбу з татарами й турками та про боротьбу з поляками, наголошуючи на тісному зв'язку сюжетів дум з історією українського народу.

1878 року в Москві вийшли «Народные песни Галицкой и Угорской Руси», друга фольклорно-етнографічна праця серед «лауреатів» Уваровської премії, найбільша в XIX ст. фольклорна збірка українською мовою з Галичини. Уклав її член «Руської Трійці» та один з упорядників «Русалки Дністрової» Яків Федорович Головацький, який на той час, під впливом М. Погодіна, перейшов на москвофільські позиції та мешкав у Вільно. Книгу, час публікації якої охоплював 30 років (1848–1878)[43], було рекомендовано Міністерством народної освіти «с целью приобретения онаго для фундаментальных библиотек средних учебных заведений»[44]. Висловлені автором погляди на думи близькі до трактування цього жанру у польській етнографічній традиції. У передмові думами названо пісні «здебільшого епічного характеру» і зазначено, що в народі думи називають «довгими піснями, поважними піснями»[45]. «Чоловічі пісні (або думи)» Я. Головацький поділяв на історичні, тематика яких охоплює «подвиг народний», і пригоди «осіб простих», та козацькі побутові. Окремою групою він вважав «жіночі пісні-думки, співанки, пісеньки». Фактично передмова до збірки не була спеціальним дослідженням думової поезії, але автор торкнувся деяких проблем вивчення дум, зокрема дефініції та класифікації. Як і більшість його попередників, Я. Головацький був прихильником

історичного напряму дослідження дум, залишаючи поза увагою питання поетики цього жанру.

Велике значення для організації наукових дискусій, публікації дум і розвідок про їхню специфіку як фольклорного жанру мав у 80-х роках XIX ст. щомісячний часопис «Киевская Старина», що видавався у Києві в друкарні Г. Корчак-Новицького впродовж 1882—1907 років російською мовою, як того вимагали умови цензури. Він, власне, був єдиним періодичним органом Східної України, повністю присвяченим проблемам історії та культури, що згуртував навколо себе кращі наукові сили. До заснування 1907 року Українського наукового товариства у Києві «Киевская Старина» виконувала функції науково-дослідного осередку українознавчих студій. За 25 років існування часопису на його сторінках з'явилося понад 2 000 різноманітних фольклорних публікацій, більше 120 фольклорно-етнографічних досліджень, близько 50 оглядових статей і наукових рецензій[46]. Тут друкували свої розвідки В. Горленко, В. Доманицький, М. Драгоманов, І. Манжура, В. Милорадович, М. Сумцов, К. Ухач-Охорович та ін. Серед праць про думи й кобзарів помітні публікації В. Науменка «Происхождение малорусской думы о Самуиле Кошке» (1883, № 7); К. Ухача-Охоровича «Коденская книга и три бандуриста» (1882, № 4) та «Кобзарь Остап Вересай, его думы и песни» (1882, № 7); В. Горленка «Бандурист Иван Крюковский» (1882, № 4) та «Кобзари и Лирныки» (1884, № 1, 12); В. Боржковського «Лирныки» (1889, № 9) та ін. Завдяки великій кількості публікацій про народних співців-кобзарів часопис «Киевская Старина» привернув увагу до однієї з найважливіших малорозроблених на той час проблем дослідження дум — специфіки їхнього виникнення і побутування у кобзарському середовищі, а, разом з тим, — і до носіїв думової традиції.

К. Ухач-Охорович опублікував статтю про страту 1770 року трьох бандуристів за те, що грали гайдамакам на бандурі. Коденська книга, врятована від знищення М. Максимовичем і успадкована пізніше В. Антоновичем, в матеріалах якої автор виявив ці унікальні відомості, була справді цінним джерелом дослідження історії кобзарства. Інша його стаття про О. Вересая, написана, очевидно, під враженням особистої зустрічі автора з кобзарем, подавала три нові варіанти дум: «Невольницька», «Дума про брата і сестру», «Дума про Івася Коновченка».

Статтями «Бандурист Іван Крюковський» та «Кобзарі й лірники» В. Горленко зробив свій внесок у дослідження кобзарства. Він засуджував легковажне ставлення попередніх збирачів дум до кобзарів, відзначаючи лише А. Метлинського, який першим віддав належне видатним заслугам кобзарства. Дослідник припускав, що за його часу справжня стара кобзарська традиція, перейнята від майстрів 50—60-х років XIX ст., ще повинна зберігатися живими кобзарями. Правильність його гіпотези довели записані від І. Крюковського тексти дев'яти дум.

Своєрідним відкриттям В. Горленка були відомості про географію репертуару та особливості техніки кобзарського співу. «Останніми часами, — зазначав дослідник, — а сі часи, мабуть, треба рахувати від початку сього століття, коли не давніше, — думи затримувалися в пам'яті кобзарів районово. Інакше кажучи, були ніби певні школи кобзарів, що переховували в пам'яті й передавали учням певні цикли дум»[47]. Пізніші дослідження довели існування у XVII—XVIII ст. кобзарських цехів, які мали свого панотця старшого, скарбницю (причому скриня із загальним скарбом знаходилася в одного члена цеху, а ключ від неї — в іншого, що жив далеко від скарбника), ікону в церкві, перед якою горіла незгасима лампада, утримувана на кошти братства, а згодом — утворюваних за їхнім типом постійних (територіально обмежених) осередків, «старечих громадянств», які були своєрідними центрами кобзарської науки. Серед таких відомих центрів у XIX ст. — села Комашня, Красний Кут, містечка Богодухів, Зіньків, Лохвиця, Мена, Сосниця та ін. Порайонний поділ кобзарських осередків відбивався на репертуарі: кобзарів Чернігівщини чи

Полтавщини можна було відрізнити від кобзарів Харківщини за особливим характером співу і своєрідними варіантами текстів виконуваних творів. Стаття В. Горленка вказувала на зацікавленість дослідників останньої чверті XIX ст. кобзарством і вперше показувала його професійний характер. Присутність однакових дум у кобзарському репертуарі О. Вересая й І. Крюковського вчений пояснював близькістю місця проживання кобзарів і можливістю передачі від учня до вчителя думових текстів.

В. Горленко перший серед дослідників дум звернув увагу, що виучування тексту думи співаком відбувалося за певними музичними поділами (штихами). Правда, цей поділ він відзначив лише у лірників, хоча бандурний акомпанемент також має свої поетичні поділи. Пізніше Ф. Колесса на підставі власних досліджень сформулював дефініцію думового «періоду», до якої дуже близько підійшов В. Горленко в своїй характеристиці «штиха». Незаперечна цінність розвідок В. Горленка полягала в тому, що він вперше звернув увагу на спосіб передавання та збереження текстів дум у межах кобзарської професії та поширення думового епосу територією України.

Результати свого дослідження лірництва як соціального явища оприлюднив В. Боржковський у статті описового характеру «Лірники», побудованій на подільському матеріалі. Він наголошував на необхідності всебічного вивчення побуту кобзарів та лірників як окремого класу сільської спільноти. Дослідник відзначав, що раніше вивчали лише лірницький репертуар, тому розповідав про «старцівський» осередок, його устрій, лірницьку науку.

Розвідка про побут лірників з'явилася також у Львові 1894 року. Її автор, К. Студинський, відзначаючи цінність статті В. Боржковського для вивчення кобзарських традицій, розповідав про лірницьку науку, докладно зупиняючись на ритуалі визвілки і коментуючи словник «лебійської мови». Найважливішим у його праці було підкреслення своєрідної манери лірницького співу.

Серед публікацій «Киевской Старины» у 80-х роках XIX ст. на увагу заслуговує також стаття В. Науменка «Происхождение малорусской думы о Самуиле Кошке», присвячена одній із популярних проблем історичного напряму дослідження героїчного епосу — шляхам закріплення у думовій формі історичного факту. Автор ставив за мету визначити критерій ретроспективного зіставлення та аналізу співвідношення у змісті дум реальної історичної дійсності з їхнім узагальненим відображенням засобами усної народної творчості. У результаті аналізу історичних джерел, пов'язаних із однією думою, В. Науменко дійшов висновку, що підґрунтям творчої фантазії, реалізованої в думах, завжди є фактичні історичні події: «для створення народно-епічного твору потрібен факт як дійсність»[48]. Історичним фактом автор визнавав лише полон Самійла Кішки, а втечу й повернення пояснював існуванням народних оповідей про цього героя.

Подібне дослідження ще однієї з найпопулярніших дум про втечу трьох братів з турецької неволі зробив М. Андрієвський. За географічними даними думи він розробив карту-схему шляху втечі «азовських братів»: з Азова вгору понад Доном, від Ростова через Дон і степом, через Міус, до Савур-могили, між річкою Ольхівкою та Комишувахою, далі — через річки Кринки, Лозову й Вовчу — до теперішньої Слободи Гаврилівки на Муравський шлях. Вдаючись до текстологічного аналізу трьох редакцій відомих йому варіантів думи, він дійшов висновку, що основна частина думи закінчується смертю козака на Савур-могилі, а відомі великі за обсягом варіанти цієї теми — результат її інтерпретації кобзарями з метою підсилення моралістичного акценту. Стаття викликала низку різнопланових відгуків, але була визнана Ц. Нейманом першим історико-географічним дослідженням у межах історико-джерелознавчого напряму, незважаючи на багато суперечностей у викладі (посилання на весняну пташку — ластівку; суперечливе визначення пори року, зображеної в думі тощо).

Загалом увагу авторів фольклорних публікацій «Киевской Старины» 80-х років XIX ст. було зосереджено на всебічному аналізі думового репертуару, вивченні побуту й творчої манери кобзарів та лірників, дослідженні окремих текстів. Цей період позначено продовженням записування текстів дум, пошуком нових методів їхнього аналізу, появою розвідок, присвячених поглибленому вивченню окремих дум. Але жоден з авторів публікацій ще не підійшов до комплексного дослідження українського героїчного епосу.

***

Про зародження нового підходу до вивчення дум свідчила праця випускника юридичного факультету Новоросійського університету Олексія Миколайовича Лісовського «Опыт изучения малорусских дум» (1890), на той час секретаря земського з'їзду в Миргороді. Автор запропонував нову власну «лінійну і сферичну» класифікацію. Думи, за О. Лісовським, об'єднуються у певні групи, що ніби виходять від одного (або від кількох) основного центру. До епічних дум автор відносив: «Козака Голоту», «Козацьке життя», «Ґанджу Андибера», «Івана Коновченка» та думи епохи Хмельницького. Центр цих дум — «Дума про Самійла Кішку», а основна ознака — «бадьорий настрій і нахил до реалізму». Думи епохи Хмельницького дослідник поділяв на твори з життя Хмельницького та історично-сатиричні. До дум ліричних відносив «Невольницькі плачі» (центр), головний зміст яких убачав у скорботних почуттях туги за батьківщиною. Від центральної групи «Плачів» виводилися елегійні й моралістичні думи. Нова класифікація дум О. Лісовського ґрунтувалася на загальновизнаному поділі дум на історичні (епічні) та побутові з повчальними мотивами.

Стрижнева ідея праці полягала в ствердженні неперервності еволюції дум, розвитку дум від пісенних мотивів. Появу дум епічних і ліричних, що перебувають у літературній взаємодії, автор вважав результатом трансформації пісень. Гіпотеза О. Лісовського, опозиційна до тверджень М. Максимовича про можливість переходу дум у пісні й повторена в його праці «Про малоросійські народні думи» (1901), не була прийнята в науці, як і «сферично-лінійна» класифікація, через бездоказовість. Як зазначала К. Грушевська, автор виклав «кілька вражінь і міркувань, не обґрунтовуючи їх ніяким науковим апаратом»[49].

Першим науковим історико-філологічним дослідженням українських дум стала праця досвідченого вченого, засновника нового напряму в українському мовознавстві — історії української літературної мови, вчителя А. Кримського та М. Марковського — Павла Гнатовича Житецького «Мысли о малорусских народных думах» (1893). У фондах архіву родини Житецьких Інституту рукопису НБУВ зберігаються документи, які засвідчують багаторічну пошукову працю вченого, що передувала виходу його книги[50].

Проблеми, порушені вченим, стосувалися походження й еволюції дум, визначення дум як жанру, тематики і співвідношення епічних сюжетів з історичними подіями, а також поетики і символіки дум, особливостей мови. У такому різнобічному науковому підході поряд із ґрунтовно розробленими проблемами (як-от, історичне прочитання думових текстів, визначення дум як жанру тощо) з'явилися абсолютно нові ідеї П. Житецького, що найяскравіше виявилися у «шпитальній теорії походження дум» та обґрунтуванні «книжного» впливу на українські думи.

Дослідник розрізняв у народній творчості значення особистості народного співця, відзначаючи рефлексійний характер виконання дум, і впливу школи й науки на розвиток думової традиції. У твердженні про вплив школи на думи вихідними були два положення: по-перше, існування в думах книжних, ненародних висловлювань і своєрідних стилістичних форм; по-друге, існування здавна в Україні верстви мандрівних школярів-дяків, близьких до козацтва, які створювали популярну шкільну поезію на основі народного світогляду, тогочасної шкільної літературної культури та народної поезії. Часто ці мандрівні школярі осідали між

народом як дяки і вчителі або йшли в козаки і військові писарі, були активними учасниками козацьких війн. «Творці дум, — говорить П. Житецький, — були людьми, перейнятими тим чи іншим настроєм, тобто містили в собі вкупі елементи селянський (простонародній) та козацький (культурно-народній), або ж національний»[51]. Таким чином, питання про творців кобзарського епосу П. Житецький поставив конкретніше за своїх попередників, виходячи з аналізу мови дум та історично-культурних умов. Справжні творці дум, на його думку, доживали свій вік у «шпиталях» — спеціальних будинках для старців, калік та військових інвалідів. Говорячи про «шпитальних» творців дум, П. Житецький мав на увазі не немічних калік, а колишніх козаків, часто жебраків-бандуристів, яких було багато в цих закладах: «З усього видно, що творці дум були безпосередніми свідками подій. Ми думаємо, одначе, що типові ознаки дум не могли виробитись і устаткуватись на полі битви, осторонь від культурного впливу школи, тому ініціатива в творенні дум завжди належала "старцям", з-посеред яких з часом виділився окремий тип військових кобзарів або бандуристів. Тулились сі бандуристи в козацьких загонах, і про події свого часу знали не з чужих слів»[52].

Дослідник вважав думи оригінальним жанром народної творчості, в основі якого — історичні події козацької доби. Як і В. Науменко, П. Житецький наголошував, що «вихідним пунктом творчості була» подія реальної дійсності, що втілилася в поетичних образах. Провідною ідеєю героїчного епосу автор називав ідею заперечення будь-якого насильства над людською особистістю, бо козацькі уявлення про волю «стояли вже на ступіні національної самосвідомості»[53]. Особливого значення П. Житецький надавав вивченню історичної основи і ґенези дум та аналізу їхньої словесної форми. Прикметними рисами поетики дум він вважав дієслівну риму, нерівномірний обсяг віршів, точність зображення, періодичну мову, аглютиноване речення, ліричність. Учений помітив також, що рядок у думі утворюється за принципом риторичного акценту.

П. Житецький уперше надав наукового значення аналізу символіки окремих образів дум та її зв'язку з міфо-поетичним мисленням. Так, образ сокола в думах він розглядав як «символ вільної душі козацької»[54], вважав, що птахи мають здатність співчувати козакові, який помирає далеко від рідної домівки. Превалювання в думах образів матері й сестри, які випроводжають козака в дорогу, чекають на нього, тужать за ним, стало для П. Житецького підґрунтям ідеї абсолютизації материнського авторитету в моралі дум і взагалі в українському народному світогляді. Це були важливі наукові ідеї, які й сьогодні потребують поглибленого вивчення у рамках культурологічного напряму дослідження дум.

На основі детального аналізу думових текстів учений розробив критерії порівняння варіантів дум щодо їхнього «віку». Старшими порівняно з іншими П. Житецький справедливо вважав такі думові тексти: в яких збереглися натяки на докозацьку старовину; сюжет яких не відступає від основної теми і не обтяжений зайвими подробицями; в яких немає включень із пісень; які змальовують суворий побут козака-лицаря; із меншим психологізмом[55].

Навколо праці П. Житецького розгорнулася наукова дискусія, що стосувалася не лише оцінки нового дослідження, а й питань генеалогії кобзарства та походження дум. На сторінках часописів «Киевская Старина», «Этнографическое обозрение», «Живая Старина», «Житє і Слово» виступили авторитетні вчені: М. Сумцов, М. Драгоманов, О. Соболевський, І. Франко та ін. Найбільше критикували думки П. Житецького про шкільне походження дум та про творців козацького епосу. Опоненти П. Житецького одностайно стверджували, що авторами дум були активні учасники історичних подій. При цьому вони не брали до уваги професіоналізм кобзарства, який вимагав особливого хисту і тривалого навчання та спілкування в професійному оточенні. У гострій рецензії на працю П. Житецького М. Сумцов назвав її слабкими

сторонами положення про вплив шкільної літератури на думи, підміну наукового дослідження окремих дум загальними фразами і невиразними моралізаторськими характеристиками, зайву риторику, ствердження авторства дум за «старцями», жебраками. Крім того, він вважав, що зауваження до текстів дум не мають наукової цінності. Єдине, що відзначив рецензент як позитивне, — це повноту бібліографічних посилань та «велику любов до вибраного предмета дослідження»[56]. Серед недоліків дослідження М. Сумцов вбачав сплутування двох поглядів на думи — історично-літературної та історично-побутової. Відтак зазначав, що працю П. Житецького потрібно було назвати не «Мысли», а «Мысль», бо у ній простежується лише одна думка — про вплив книжної науки на думи.

Не дивно, що П. Житецький змушений був виступити у тому ж «Этнографическом обозрении» (1895, № 4) із відповіддю на критику. У статті «Заметки о разных методах изучения народных малорусских дум» він пояснював свої методи дослідження, підкреслюючи, що «вивчення дум викликало, перш за все, історичний метод, що вияснив такі подробиці змісту дум, без яких не був би можливий поступ науки з питань про думи, про походження й особливості їхньої поетичної форми. Для доповнення історичного методу став потрібним історико-літературний метод, який, відштовхуючись від більш або менш розробленого історичного і взагалі побутового матеріалу, намагався поставити його у зв'язок з місцевими культурними явищами школи і літератури для того, щоб зрозуміти умови, серед яких можливою стала поява такої оригінальної форми поезії, як народні малоруські думи»[57]. Себе він вважав представником саме такого методу і закликав до терпимості й об'єктивності у стосунках між представниками різних методів дослідження дум. Більш того, «Мысли...» П. Житецького залишалися єдиним комплексним дослідженням дум на той час.

Вплив поглядів П. Житецького, творче застосування запропонованих ним методів дослідження простежуються в розвідці випускника Віденського університету, педагога і просвітителя Михайла Івановича Пачовського «Дещо про руські билини і думи» (Л., 1893). Ім'я М. Пачовського певний час замовчувалося або вживалося з ярликом «буржуазного націоналіста» через його членство 1918 року в Національній Раді ЗУНР у Станіславі, а тому його наукові праці маловідомі[58]. У своїй розвідці М. Пачовський зробив спробу тематичної класифікації та з'ясування художніх особливостей дум. Підставою для класифікації дум за хронологією він вважав «історичний складник» із урахуванням їхніх внутрішніх зв'язків. Книжний елемент та елемент християнського впливу, за М. Пачовським, — важливі «складники» дум, бо в декларованих думовими сюжетами моральних цінностях відчутна близькість до церковних проповідей. Через думи в народ йшло проповідування народної історії, думові тексти відображали національний патріотизм, що сприймався через певні устої і канони народної моралі, етики, релігії. Підкреслюючи повчальний характер дум, патріотизм народних борців, зображених у них, М. Пачовський головною метою героїчного епосу називає «спонуку до діла»[59].

Співців дум (як і П. Житецький) він знаходив у військових шпиталях, що створювалися вже на початку XVII ст. Звертав увагу М. Пачовський також і на символіку дум, що своїм глибинним корінням сягає народного світогляду, стародавнього анімізму та аніматизму. Він відзначав, що в піснях і думах часто зустрічаються образи з «рослинного світу»: явір, який в старину вважали деревом життя; дуб — символ сили, кремезності; сокіл, що часто зветься «рідним братом козака і невольника» та ін. Для науковців ця розвідка мала певний інтерес. Подальші дослідження дум Г. Хоткевича, О. Сластіона, Є. Криста, П. Тихоновського, С. Маслова, А. Малинки основним своїм об'єктом мали кобзарську долю та побут. Таким чином, кінець XIX — початок XX ст. став періодом пильної уваги до кобзарської творчості та всебічного її дослідження. Центральним моментом нового руху навколо кобзарства як явища культури став XII-й Археологічний з'їзд 1902 року в Харкові. На

цьому форумі було порушено клопотання перед Міністерством внутрішніх справ про поліпшення побуту кобзарів і лірників. Турботу про долю кобзарів і велику участь у підготовці з'їзду взяли Д. Яворницький, Г. Хоткевич, М. Сумцов[60]. Після з'їзду почали записувати кобзарські співи за допомогою нових на той час приладів — фонографів. Перший був О. Сластіон, який мав досвід спілкування (і навіть навчання) із полтавськими кобзарями ще від 70-х років XIX ст. Саме до нього, видатного художника, етнографа, фольклориста, автора унікальної кобзарської портретної галереї, звернулася за порадою з цього питання Леся Українка, організовуючи, як «таємний благодійник», 1908 року експедицію на Полтавщину з Ф. Колессою для збирання української історичної пісенності на чолі. Чоловік видатної поетеси К. Квітка повідомляв керівникові експедиції про бажання благодійника, щоб записувалися лише думи і лише від кобзарів. Того ж року подружжя записувало на фонограф співи харківського кобзаря Гната Гончаренка у своєму домі, в Ялті. Згодом такі записи мелодій дум широко застосовувалися в етномузикології. Перше десятиліття XX ст. позначене й створенням Гнатом Хоткевичем школи гри на бандурі, по суті, абсолютно відмінної від системи кобзарського вишколу.

Серед розвідок про думи двох перших десятиліть XX ст. науковий інтерес становить стаття І. Каманіна (учня В. Антоновича) «Українські богатирі козацької доби» (1913). У ній автор розглядав «сліди богатирського епосу в думах», викладав ознаки козацького «богатирства» і давав список українських «козаків-богатирів». Думки про історичну спорідненість дум із билинами не були новими (це питання порушували в своїх працях Ор. Міллер, Ф. Буслаєв, О. Веселовський, М. Дашкевич), але новий підхід до аналізу героїчних образів українських дум був досить цікавим і заслуговує на увагу. Передусім І. Каманін намагався довести народність думи про Сокола, аналізуючи три відомі йому варіанти і розглядаючи символіку думи, своєрідність епітетів, генетично пов'язаних із давнім народним світоглядом. Схожість між думами і билинами І. Каманін вважав випадковою і пояснював «однаковістю умов діяльності лицарів великокнязівського і козацького періодів в боротьбі їх з напівдикими кочівниками на пограничу України»[61]. Лицарями він називав: а) героїв, «що виступають у момент війни, виховуються тільки сими войнами, і в них виявляються надзвичайні чудесні подвиги, що дивили сучасників (Наливайко, Лобода, Конашевич-Сагайдачний, Богун, Нечай та ін.)»; б) героїв, що відповідають народній уяві про богатирів; про них складені перекази. При цьому було сформульовано одинадцять ознак думового богатирства, зокрема такі: богатирське «гуляння в дикому полі» (боротьба з ворогами, татарами й турками, добровільна охорона українських кордонів); виїзд на це «гуляння», часто без материнського (рідше батьківського) благословення; довготривалість («сім літ і чотири») і самотність (іноді з товаришами і братами) перебування на такому посту, що відрізняється від походів «великих козацьких відділів»; гіперболізм в зображенні козаків-богатирів; духовний зв'язок і взаєморозуміння між козаком і його конем, особлива турбота козака про зброю; нерозривний зв'язок українських богатирів із Січчю, що складається виключно з козаків-лицарів. Таким чином, автор убачав у козаків-богатирів України типові риси богатирських образів героїчних епосів народів світу ("Епос про Гільгамеша", "Калевала", Нартський епос, російські билини і т. д.) і виділяв специфічні риси козацької героїки. Представниками «козацького богатирства» він вважав отамана Матяша старого, Феська Ганжу Андибера, козака Голоту, Овраменка, Хведора Безрідного, Азовських і Самарських Братів, Коновченка, Олексія Поповича, Бандуриста[62]. Щоправда, дещо невідповідними визначенню як богатиря у цьому переліку видаються азовські, самарські брати, попович і бандурист, оскільки вони не здійснюють величних подвигів, не піклуються про суспільний добробут. Слід

зазначити, що серед думових образів автор називав героїв історичних пісень, хоч мову вів лише про думи. Слушним щодо розуміння глибинної основи образів героїв народних дум видається зауваження про те, що дума має на меті виставити своїм героєм не тільки оборонця землі від зміїв (героя-змієборця), але й заступника бідних. Це своєрідний народний архетип героя, який знаходив втілення у міфічних і казкових образах.

Педагог і громадсько-політичний діяч Никифор Якович Григоріїв (Григор'єв-Наш) у книзі «Історія України в народних думах та піснях» ставив перед собою мету показати історію України через народне сприйняття, висловлене у піснях. Ця праця вийшла в Києві (1918) та Кам'янці-Подільському (1919) і була структурована за принципом видання В. Антоновича і М. Драгоманова. Автор книги на той час перебував на посаді Міністра освіти в уряді УНР. Його праця призначалася для вчителів і учнів середніх шкіл як навчальний посібник з історії України. Укладаючи його, Н. Григоріїв уперше застосував думовий матеріал для навчання дітей історії рідного краю як «першого ступеня національного освідомлення»[63]. «Завдання учителя історії не в тім, щоб напхати дитячі голови історичною січкою, а в тім, щоб запалити їх любов'ю до своєї нації. Бо любов викохується тільки любов'ю», — наголошував автор, який мав, крім власної педагогічної практики, ще й досвід створення на Поділлі нелегальних курсів вивчення історії України[64]. Найкращим засобом для такого «виховання любов'ю» була національна святиня — думи. Історичний матеріал розділу «Козаччина» ілюструвався «Думою про Федора Безрідного», «Думою про трьох братів», «Думою про Самійла Кішку»; розділ «Хмельниччина» — думами: «Жиди-рандарі», «Дума про Хмельницького і Барабаша», «Похід у Молдавію» та ін.; розділ «Завдання Січовиків» містив «Думу про козака Голоту». Тексти подавалися лише як ілюстрація до реальних подій, без належних історичних коментарів. Попри те, що добір текстів (з видання «Українські пісні з нотами, видання Фесенка в Одесі» або збірки Коципінського, які вимагали критичного підходу) не засвідчував наукового підходу, виправлення й редагування думових текстів порушувало вже вироблені правила, знахідкою автора була ідея застосування величезного масиву історичної пісенності на ниві народної освіти. Залишаючись популярним виданням, книга демонструвала глибокий інтерес до народної творчості й спонукала до подальших її студій. Вона витримала чотири видання, два останні — у 1993 та 1998 роках.

Популяризаторський характер мала також брошура М. Сумцова «Старі зразки української народної словесности» (1918), у якій автор висловив припущення, що дума «Вдова Івана Сірка» могла справити вплив на М. Гоголя при створенні повісті «Тарас Бульба», а саме — образу Сірчихи.

Серед популярних брошур та невеликих збірок пореволюційного часу помітним явищем стала робота вихідця з Прилуччини, на той час викладача Київського музично-драматичного інституту ім. М. Лисенка Дмитра Миколайовича Ревуцького «Українські думи та пісні історичні» (1919), що вдало поєднувала науковість і популярність викладу. У передмові автор подав відомості про історію терміна «дума» та ґенезу жанру, всебічно проаналізував зміст і стиль, докладно описав побут і традиції кобзарства, а також інструменти і характер музики кобзарів.

Найбільш глибокими дефініціями дум у працях дослідників старшого покоління Д. Ревуцький вважав визначення Ц. Неймана і П. Житецького, а повну й точну характеристику цього жанру серед вчених молодшої генерації вбачав у працях Ф. Колесси. Дослідник справедливо відмітив відсутність циклізації навколо одного героя в думах, типової для архаїчних епосів. Якщо в циклі дум про боротьбу з ляхами центральним героєм автор умовно називав Богдана Хмельницького, в думах про боротьбу з татарами й турками такого героя не було. Тому Д. Ревуцький запропонував визначити одиницею класифікації не «цикл», а «групу». Він поділяв думи за мо-

тивами: потрапляння в неволю, тягар неволі, потурчення, молодецький герць із татарином, самітня смерть козака в степу, гульня козацька і поділ здобичі, мотив соціальної боротьби, мораль товариства, сила родинної основи. Серед виконавців дум Д. Ревуцький розрізняв дружинних співаків княжих часів, шпитальних кобзарів і великих кобзарів XIX ст. Серед сучасних йому кобзарів названо Пархоменка, Кучугуру-Кучеренка та ін. Подані також відомості про кобзарську науку, що підкреслювало її професійний характер. Заслугою автора було укладання найбільш повного на той час бібліографічного покажчика видань, статей та розвідок про народнопісенну творчість. З 401 позиції покажчика, з урахуванням збірників текстів і поодиноких записів дум було подано 152 позиції праць про думи.

Нове слово у студіюванні героїчного епосу на початку XX ст. було сказане випускником Віденського університету, вихованцем професора О. Брикнера, основоположником українського етнографічного музикознавства Філаретом Михайловичем Колессою. Науковий доробок вченого складають цінні публікації народної творчості та теоретичні праці, серед яких «Мелодії українських народніх дум» (1910, 1913); «Наверствованнє і характеристичні признаки українських народних мелодій» (1918), «Про генезу українських народних дум» (1921) та ін. Своєю працею на ниві вивчення дум учений започаткував етномузикологічний напрям їхнього дослідження, пізніше найбільш послідовно розвинутий у науковій творчості К. Квітки та С. Грици.

Двотомне видання «Мелодії українських народних дум» було конкретним внеском у дослідження музичної форми і поетики дум, у вивчення кобзарського епосу в цілому як суспільного явища зі своєю власною історією. Учений вважав думи «поетичним літописом українського народу, козацьким епосом, що являється продовженням лицарської дружинної поезії»[63]. Розглядаючи героїчний епос в історичному розвитку, він розрізняв за часом творення давню й пізнішу групу (верстви) творів. До старшої верстви, за змістом і темами тісно пов'язаної з народними піснями, Ф. Колесса відносив думи про боротьбу з турками й татарами, «невольницькі» та «навчаючі» (XVI — перша половина XVII ст.); до пізнішої — думи реалістичні (про Хмельниччину і сатирично-побутові, друга половина XVII ст.). Такий поділ спонукав до перегляду теорії походження окремих дум. Відповідно до історії козаччини протягом XVI–XVII ст. Ф. Колесса виділяв хронологічно послідовні чотири етапи розвитку козацького епосу: «І. Невольницькі думи (плачі й думи про втечу з неволі), що зображують козаків у пасивній ролі страдальців; II. Думи про активні виступи козаків у боротьбі з турками (пограничні бої, походи, плавбу Чорним морем); III. Думи про Хмельниччину; IV. Думи, що вказують на внутрішній розклад серед козацтва після Хмельницького та прояви занепаду»[66]. Характеризуючи думи як цінне історичне джерело, Ф. Колесса підкреслював їхню художню природу, відзначав, що вони не охоплювали повністю всього історичного життя народу, а лише найтиповіші його сторони. Вчений засуджував фальсифікаторів дум, які прагнули штучно створеними зразками заповнити брак уснопоетичних творів про ту чи іншу історичну подію.

Відзначав дослідник і своєрідність виконання думи кожним кобзарем, підкреслював виразно професійний характер кобзарського співу. Аналізуючи думовий репертуар кобзарів і відзначаючи, навіть при індивідуальності стилю, його мінливість, вчений помітив, що виконавська манера кобзарів однієї місцевості має багато подібного і характеризує один пісенний тип. Це дало йому підставу зробити висновок про існування на території лівобережної України територіальних «шкіл» народних співців. Тому свою працю Ф. Колесса структурував за територіальним принципом, подаючи в ній списки кобзарів із короткими біографічними відомостями і описом репертуару, деякими відомостями про виконавську манеру співу та гри. У першому томі подавалися відомості про сімох кобзарів з Полтавщини (М. Кравченко,

О. Барь, П. Кравченко, Явдоха Пилипенкова, О. Кальний, О. Гришко, лірник А. Скоба); у другому — про вісьмох: по чотири з Полтавщини (О. Сластіон, М. Дубина, С. Говтань, І. Скубій) і Богодухівщини (С. Пасюга, І. Кучеренко, П. Древченко, А. Гончаренко). Територіальний принцип видання дум засвідчував новизну поглядів Ф. Колесси на репертуар дум.

Але найбільше цікавили Ф. Колессу питання взаємозв'язків дум з іншими жанрами. Завдяки застосуванню фонографа він зміг зробити нові досліди, що довели розбіжність пісенної і думової форм. Попередники вченого у подібних розвідках (І. Срезневський, О. Лісовський, П. Житецький) виводили думи з пісень і не припускали можливості самостійного існування думової форми. Ф. Колесса висунув нову концепцію дум як козацьких поминальних голосінь за невідомими померлими членами козацького стану, ілюструючи її низкою прикладів дум. Похоронне голосіння, на думку вченого, особливо за людиною відомою, могло безпосередньо переходити в пісню і так само органічно вплітатися в думу, близьку до нього за формою. Найстаршими думами він вважав «невольницькі плачі», що «дали почин до складання ліро-епічних дум, яких творці виходили з-поміж козацтва»[67]. Аналогію між плачами й думами Ф. Колесса також вбачав в імпровізаційному характері, який потребує певного професіоналізму, та широкій суспільній функції, що утворює підсвідомий зв'язок між окремою людиною і колективом в особливо важкі для неї моменти. На яскравих прикладах показував аналогію багатьох мотивів та образів дум і голосінь. Із застереженням ставився вчений до ідеї літературного впливу на форму дум. Він не заперечував взаємодії між думами і віршами про Хмельниччину та думами новішої верстви і гумористичними школярськими віршами, але опротестовував твердження про літературний вплив на думи старшої верстви, відкидаючи можливість походження дум від віршів.

Ф. Колесса аргументовано доводив залежність думової строфи від музичної фрази. Це давало певний критерій для записування текстів дум із поділом на групи рядків, які відповідають музичним періодам. Думами, з цього погляду, дослідник вважав «галузь речитативної поезії із змінчивою формою, нерівномірними одноцільними стихами, що лучать їх на основі паралелізму у ріжновидні групи (періоди або тиради). Де музична декламація, застосований до тексту мелодичний речитатив»[68]. Першим розпочавши комплексне вивчення словесного і музичного фольклору і створивши оригінальну музично-поетичну теорію дум, Ф. Колесса започаткував новий напрям думознавства. Його праці сприяли формуванню системного уявлення про своєрідну поетичну форму творів українського героїчного епосу і дали можливість говорити про думи як про виняткове, суто українське явище.

Із цієї позиції думи розглядалися на сторінках спільного друкованого органу Комісії історичної пісенності, Культурно-Історичної комісії ВУАН та Кабінету примітивної культури при відділі примітивної культури і народної творчості Науково-дослідної кафедри історії України ВУАН — наукового часопису «Первісне громадянство та його пережитки на Україні (Примітивна культура та її пережитки на Україні, соціяльна преісторія, народня творчість в соціологічному освітленню)» (1927—1931), що відіграв помітну роль у поглибленні вивчення українського героїчного епосу та його носіїв. М. Азадовський справедливо назвав його першим «товстим» етнографічним дослідницьким журналом[69], а академік Ю. Карський вважав «дуже цінним виданням»[70]. Певною мірою часопис реалізовував ідею невиданого в еміграції «Річника Українського соціологічного інституту». Велику увагу журнал приділяв проблемі українського героїчного епосу (статті К. Грушевської) та феномену кобзарства: К. Грушевська, «До соціології старцівства», Б. Луговський, «Чернігівські старці (з малюнками)» (1926), К. Квітка, «До вивчення побуту лірників» (1928), К. Грушевська, «Матеріали до вивчення професійного співацтва», Б. Луговський, «Автобіографічні відомості лірника Аксентія Шолоха», Л. Шевченко, «Автобіографія кобзаря Павла Кулика», О. Малинка,

«Кобзарі С. Власко та Д. Симоненко й лірник А. Іваницький; їхній репертуар» (1929). Водночас часопис сприяв організації збирацької роботи, вивченню зарубіжного досвіду, розгортанню наукових дискусій.

Публікації про думи та кобзарів однієї з кращих вітчизняних думознавців, доньки М. Грушевського — Катерини Михайлівни Грушевської в другій половині 20-х років XX ст. у редагованому нею часописі «Первісне громадянство» принесли 26-річній дослідниці заслужений авторитет у наукових колах. На сторінках часопису вона апробувала основні положення своєї «думової теорії». Ґрунтовним дослідженням конкретного аспекту зазначеної теми була, зокрема, розвідка про думи «Олексій Попович» та «Буря на морі» — «Дума про пригоду на морі Поповича. Причинок до дослідження звичаїв, зв'язаних з подорожуванням». Стаття була складно структурованою й мала розділи: «Видання думи», «Одна дума чи дві», «Дві думи ріжного походження», «Дума про бурю — апотеоз роду», «Походження думи про Олексія Поповича», «Перегляд теорій про Олексія Поповича», «Гріхи Поповича». Детально проаналізувавши публікації текстів думи (М. Цертелєва, І. Срезневського, М. Максимовича, П. Лукашевича, П. Куліша), Катерина Грушевська дійшла висновку про те, що «культурно-історичний інтерес вирисовується тільки при трактуванні сих двох дум як окремих творів»[71]. Більше того, аналізуючи різні теорії походження однієї з найпопулярніших (як у народі, так і серед дослідників) дум «Олексій Попович»: теорію зв'язку з билинами про Альошу Поповича (М. Дашкевич); історичну теорію, пов'язану з іменем Зборовського (О. Веселовський); мандрівну теорію моряцького походження (Ф. Боденштедт); теорію церковно-легендарного джерела (М. Халанський); теорію зв'язку з новгородським купецьким епосом XI–XVI ст. (М. Халанський, О. Міллер) та південно-слов'янською пісенністю (О. Потебня), — вона обґрунтувала думку про різне походження дум «Олексій Попович» і «Буря на морі». У першому томі українських народних дум через рік після публікації статті К. Грушевська опублікувала 24 варіанти «Олексія Поповича» і шість варіантів «Бурі на морі». А тексти пародій на думи, які вона вважала «паралельним до поважних дум явищем», «більше жартом, ніж висміюванням»[72] і докладно розглянула в публікації «На бічних стежках кобзарського епосу ("Дума про Чабана" — причинок до питання про пародії на кобзарські думи)», так і залишилися невидрукуваними через припинення видання. Дослідниця вважала думи неоціненним народним скарбом, який заслуговує на всебічне дослідження і вимагає не просто збереження, а рятування. Важливу складову студіювання українського героїчного епосу вона вбачала у вивченні кобзарства.

У розвідці-передмові «Збирання і видавання дум» до першого тому «Українських народних дум» К. Грушевська зробила ґрунтовний аналіз збирання і публікації дум у XIX — на початку XX ст., висвітлила методи записування дум, приділила велику увагу долі кобзарів та лірників — живих носіїв думової традиції. Вперше після В. Горленка вона звернулася до характеристики кобзарського репертуару, визначила межі територіального розподілу деяких дум. Територія побутування героїчного епосу в цілому, за її спостереженнями, сконцентровувалася в центральній частині Полтавщини, крайні пункти якої: на півночі — Глухів, на півдні — Могилівський повіт на Поділлі. Західною межею думової території дослідниця визначила Городницький район на Волині, Зіньковецький і Кам'янецький — на Поділлі, а східною — територію Харківщини. К. Грушевська вперше в українській науці зробила ґрунтовне дослідження території думового епосу і закономірностей закріплення нових текстів у кобзарському репертуарі. Щодо процесу записування й публікації дум вона запровадила термін «консервація».

Підкреслюючи своєрідність поетики і музичної форми дум, дослідниця наголошувала на самобутності цього жанру. Основними завданнями думознавства вона вважала виокремлення дум як специфічного жанру

з-поміж інших жанрів фольклору та дослідження його ґенези.

Новою була запропонована К. Грушевською класифікація дум за предметно-тематичним принципом: І. Думи невільницькі; ІІ. Думи про море; ІІІ. Думи про степ; IV. Думи про лицарство; V. Думи про Хмельниччину; VI. Думи побутові. Така незвична класифікація викликала заперечення у фахівців. Ф. Колесса у своїй в цілому схвальній рецензії вказував на деяку непродуманість цієї системи: окремі думи об'єднуються за змістом, окремі — на основі топографічної ознаки (про степ, про море)[73]. Штучність поділу підкреслював пізніше С. Мишанич: «К. Грушевська змішує кілька принципів розташування дум, поділяючи думи давнього історичного періоду на «Невольницькі», «Про море», «Про степ» та «Думи про лицарство»[74]. Втім, об'єктивно визначений на верхньому рівні узагальнення змісту дум, цей принцип класифікації заслуговував на увагу, бо спирався на історичні ознаки — був тісно пов'язаний з історією козаччини: морські походи козаків, боротьба зі степовими кочівниками тощо. А виокремлення групи лицарських дум — доказ існування козацьких «лицарських ідеалів», втілених у думах. Так, М. Костомаров серед старших дум виділяв «пам'ятки про морські походи козаків», «пам'ятки про татарські набіги і боротьбу з татарами в степу»; І. Каманін розвивав думку про богатирство українських козаків-лицарів. Сама К. Грушевська справедливо вважала, що ніякий поділ не може бути дефінітивним, «поки ми не знаємо майже нічого про походження дум і про різниці в походженні окремих їх груп»[75].

Другий том українських дум К. Грушевській доводилося укладати в умовах загострення переслідувань історичної науки та відвертого запровадження в усі галузі знань марксистсько-ленінської методології. Книжку спіткала доля багатьох українознавчих видань того часу. Її було знищено у зв'язку з ліквідацією гуманітарних установ ВУАН, як усе підготовлене до друку у виданнях Академії, а надруковані видання з проблем історії та культури України вилучені з продажу. Офіційну «реабілітацію» праця отримала лише багато років по тому, будучи перевиданою 2004 року в Україні Інститутом мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України. 1937 року авторку було репресовано і заслано, але її ідеї справили помітний вплив на розвиток думознавства і знайшли розвиток у працях як українських, так і зарубіжних учених.

***

Зі знищенням на початку 30-х років XX ст. наукових інституцій, видань і національно свідомих осіб, що прислужилися дослідженню дум, в Україні настала «радянська доба» у фольклористиці, натомість традиції українського думознавства розвинули зарубіжні дослідники. Таким чином, у цей час завершився перший, чи не найпродуктивніший, період історіографії думознавства. В ньому можна виокремити три етапи, які мають свою специфіку й здобутки.

Перший етап романтичного захоплення народною творчістю на хвилі українського національного відродження першої половини XIX ст. охоплює приблизно 1810 — 1840 роки. До його характерних рис слід віднести популяризацію ідеї збирання історичної народної пісенності; відсутність методики збирання і, як наслідок, типове явище тогочасної едиційної практики — редагування тексту, записаного від кобзаря; появу псевдонародних творів, яку традиційно пов'язують із виходом «Запорожской Старины» І. Срезневського; видання збірок дум з історичними піснями без розмежування жанру (М. Максимович, В. Залеський, П. Лукашевич та ін.). Важливою рисою цього етапу було закріплення в науці терміна «дума» і зародження історичного напряму дослідження дум, яке відбувалося в середині 30-х років XIX ст. і пов'язане зі спробами зіставлення інформації, закладеної у фольклорних текстах, з інформацією, яку зберігають історичні документи. Таке вивчення дум давало можливість розуміти історію крізь призму сприйняття її самим народом. У тісному зв'язку з історією народу у XIX ст. розглядали думи М. Церте-

лєв, І. Срезневський, М. Костомаров, П. Куліш, В. Антонович, М. Драгоманов та ін.

Початок другого етапу (1850–1870) пов'язаний із формуванням наукового розуміння дум та виробленням методики їхнього записування й публікації. У цей час значно розширився репертуар дум і збільшилася кількість записувачів — аматорів і фахівців. З'явилися також наукові інституції, які стали базою для збирання, вироблення методики записування й видання народнопоетичних творів: Комісія для опису губерній Київського учбового округу при Київському університеті (1851), Імператорське Російське географічне товариство (1853), Південно-Західний відділ Російського географічного товариства (1873–1876), Літературне (пізніше — Наукове) Товариство ім. Шевченка у Львові (1873). Вагомим внеском тогочасних науковців у розвиток думознавства було вироблення правил записування народних творів (В. Білозерський, П. Куліш, А. Метлинський, В. Дабіжа). Крім того, другий період позначений появою ідеї музичного запису дум (А. Метлинський) та першою спробою її реалізації (Г. Галаган); першою публікацією відомостей про кобзарів (П. Куліш), що викликало інтерес до носіїв думової традиції — кобзарів та лірників (В. Горленко, Є. Крист, О. Малинка, О. Сластіон, М. Сперанський та ін.). Найважливішим досягненням цього періоду можна вважати першу спробу наукового видання народної пісенності, здійснене В. Антоновичем і М. Драгомановим. На тогочасний розвиток думознавства негативний вплив справило загострення цензурних переслідувань видання українських народних творів.

Характерною рисою третього етапу (1880–1920) можна назвати запо-чаткування дослідження думових мелодій (М. Лисенко), появу перших історіо- та бібліографічних праць (Є. Ткаченко-Петренко, І. Єрофеєв), обґрунтування своєрідності дум як фольклорного жанру: вивчення його ґенези, кола мотивів, образної системи, поетики, архітектоніки, мови тощо. Велике значення в публікації думових текстів і досліджень дум та історії кобзарства відіграли часописи «Киевская Старина», «Записки Наукового Товариства ім. Шевченка», «Записки Наукового Товариства у Києві», «Первісне громадянство» та ін. Вершиною всієї попередньої дослідницької роботи стало перше наукове видання корпусу українських дум (К. Грушевська).

Загалом основними проблемами історіографії думознавства XIX — початку XX ст. можна назвати: з'ясування походження терміна «дума» та специфіки дум як фольклорного жанру й ареалу його побутування, аналіз поетики дум і розроблення принципів їхньої класифікації, вивчення інституту кобзарства як непересічного українського явища.

[1] *Пачовський М.* Дещо про руські билини і думи. – Л., 1893. – С. 13.

[2] *Ткаченко-Петренко Е.* Думы в изданиях и исследованиях // Украина. – 1907. – Т. 3. – С. 144–185.

[3] *Єрофеєв І.* Українські думи і їх редакції // ЗНТ в Києві. – 1909. – Кн. VI. – С. 69—83; 1910. – Кн. VII. – С. 17–64.

[4] *Колесса Ф.* Українські народні думи. Перше повне видання з розвідкою, поясненнями, нотами і знімками кобзарів. – Л., 1920; Українські народні думи.— Т. 1 корпусу / тексти № 1–13 і вступ Грушевської. – К., 1927; Т. 2 / тексти № 14–33. Передмова К. Грушевської. – Х.—К., 1931; *Кирдан Б. П.* Украинские народные думы (XV – начало XVII в.). – М., 1962.; *Кирдан Б. П.* Украинский народный эпос. – М., 1965.; *Плісецький М.* Українські народні думи. Сюжети і образи / Пер. з рос. Олени Медушенко. – К., 1994.

[5] *Дорошенко Д.* Розвиток науки українознавства у XIX – на поч. XX ст. та її досягнення // Українська культура: Лекції за ред. Д. Антоновича. – К., 1993. – С. 26.

[6] *Єфремов С.* Історія українського письменства. – К., 1907. – С. 319.

[7] ВР ІМФЕ. – Ф. 8, спр. К2/55, арк. 17.

[8] *Гвинчидзе О.* Николай Андреевич Цертелев. – Тбилиси, 1980. – С. 18.

[9] *Цертелев, князь.* Опыт собирания старинных малороссийских песен. – СПб., 1819. – С. 1.

[10] *Цертелев, князь.* Опыт собирания… – С. 2, 3.

[11] *Нудьга Г. А.* Українська дума і пісня в світі / НАН України. Ін-т народознавства. – Л., 1998. – Кн. 2. – С. 217.

[12] *Бродзинский К.* О народных песнях славян // Вестник Европы. – 1826, июль – август. – С. 42—55.

[13] Див.: *Мишанич С. В.* Порівняльне вивчення

епосу українського та південнослов'янських народів // Народна творчість та етнографія. – 1974. – № 4. – С. 24.

[14] Там само. – С. 84.

[15] Енциклопедія українознавства: Загальна частина. Перевид. в Україні. – К., 1994. – С. 265.

[16] *Рильський М. Т.* Українські народні думи та історичні пісні // *Рильський М.* Наша кровна справа: Статті про літературу. – К., 1959. – С. 92.

[17] *Єфремов С.* Максимович в історії української самосвідомості// *Єфремов С. О.* Літературно-критичні статті. – К., 1993. – С. 318–321.

[18] *Срезневский И.* Запорожская Старина. – Х., 1833. – Ч. 1.– С. 5.

[19] Там само. – С. 127.

[20] Центральний державний історичний архів України в м. Києві (ЦДІАК України). — Ф. 51, оп. 3, спр. 145б, арк. 55.

[21] *[Ухач-Охорович К.]* Коденская книга и три бандуриста // Киевская Старина. – 1882. – Кн. IV. – С. 164, 165. – Підп.: К.Ф.У.О.

[22] Документи Богдана Хмельницького / Упоряд.: І. Крип'якевич та І. Бутич. – К., 1961. – С. 275.

[23] *Кирдан Б. П.* Украинские народные думы (XV – начало XVII в.). – М., 1962. – С. 14.

[24] *Єрофеєв І.* Українські думи і їх редакції // ЗНТ в Києві. – 1909. – Кн. VI. – С. 204.

[25] *Wacław z Oleśka*. Pieśni polskie i ruskie ludu galicijskiego, z muzyką instrumentowaną prezes Karola Lipińskiego. – Lwow, 1833. – S. 1.

[26] *Trithen H.* Über die Volksgesänge der Zaporoger Kosaken // Blätter zur Kunde der Lieteratur des Auslandes. – 1840. – № 76,77.

[27] Детальніше див.: *Нудьга Г. А.* Українська дума… – С. 47—49.

[28] *[Лукашевич П. А.].* Малороссийские и червонорусские народные думы и песни. – СПб., 1836. – С. 5.

[29] «Русалка Дністрова»: Документи і матеріали / Упоряд. Ф. І. Стеблій. – К., 1989. – С. 85.

[30] Центральний державний історичний архів України в м. Львові (ЦДІАЛ України). – Ф. 146, оп. 7, спр. 2772, арк. 123, 124.

[31] «Русалка Дністрова». – С. 264.

[32] Там само. – С. XIV.

[33] Велика історія України: У 2-х т. – К., 1993. – Т. А. – С. 243.

[34] Див. *Нудьга Г. А.* Українська дума... – С. 227, 228.

[35] *Дорошенко Д.* Розвиток науки... – С. 28.

[36] *Костомаров М. І.* Слов'янська міфологія. Вибрані праці з фольклористики і літературознавства. – К., 1994. – С. 60.

[37] *Костомаров Н. И.* Историческое значение южнорусского народного творчества // *Костомаров М. І.* Слов'янська міфологія. Вибрані праці з фольклористики й літературознавства. – К., 1994. – С. 109.

[38] Першу магістерську працю М. Костомарова «Про причини і характер унії в Західній Росії», подану до захисту 1841 року з огляду на протест церкви було вилучено й знищено. Другу дисертацію «Об историческом значении русской народной поэзии» він успішно захистив 1844 року.

[39] *Шенрок В.* П. А. Кулиш (Биографический очерк) // Киевская Старина. – 1901. – Кн. VI. – С. 350.

[40] *Кулиш П.* Записки о Южной Руси. – СПб., 1856. – Т. 1. – С. 194–198.

[41] L'Ukraine et ses chansons historiques, les derniers kobzars, par M. Alfred Rambaud // Revue des deux Mondes. – Paris. 1875. – T. IX. – P. 801–836.

[42] *Костомаров Н.* Историческая поэзия и ея новые материалы // Вестник Европы. – 1874. – Т. VI. – Кн. 12. – С. 573.

[43] Про історію видання збірника див.: *Грицюта О. С.* До історії видання збірника народних пісень Я. Головацького // Народна творчість та етнографія. – 1980. – № 4. – С. 45 —51.

[44] ВР ЛНБ. — Ф. Гол., спр. 701, арк. 2.

[45] *Головацкий Я. Ф.* Народные песни Галицкой и Угорской Руси, собранные Я. Ф. Головацким. – М., 1878. – С. 10.

[46] *Иониади А. Л.* Вказана праця. – С. 3.

[47] *Горленко В.* Кобзари и Лирныки // Киевская Старина. – 1884. – Кн. 1. – С. 21.

[48] *Науменко В.* Происхождение малорусской думы о Самуиле Кошке // Самійло Кішка: Історичні розвідки, думи, оповідання. – К., 1993. – С. 124.

[49] *Грушевська К.* Вказана праця. – С. LXXXIX.

[50] ІР НБУВ. – Ф. І, № 46960–46961, 46976, 46978, 46998–47000, 47006, 47035.

[51] *Житецький П.* Про українські народні думи. – К., 1919. – с. 103.

[52] Там само. – С. 105.

[53] Там само. – С. 101.

[54] Там само. – С. 18.

[55] *Житецкий П.* Старинная запись народных малорусских дум с обзором вариантов к ним // Киевская Старина. – 1893. – Кн. І. – С. 317.

[56] *Сумцов Н. Ф.* Заметки о малорусских думах и духовных виршах (По поводу сочинения П. И. Житецкого «Мысли о малорусских народных думах») // Этнографическое обозрение. – 1895. – № 1. – С. 108.

[57] *Житецкий П.* Заметки о разных методах изучения народных малорусских дум // Этнографическое обозрение. – 1895. – № 4. – С. 121.

[58] *Качкан В. А.* Народознавчі розвідки Михайла Пачовського // *Качкан В. А.* Українське народознавство в іменах. – К., 1995. – Т. 2. – С. 132.

[59] *Пачовський М.* Дещо про руські... – С. 20.

[60] ЦДІАК України. – Ф. 2052, оп. 1, спр. 330, арк. 1; спр. 1397, арк. 1; спр. 1284, арк. 1.

[61] *Каманін Ів.* Українські богатирі козацької доби // ЗНТ у Києві. – 1913. – Кн. 11. – С. 57.

[62] Там само. – С. 62–67.

[63] *Григор'єв-Наш.* Історія України в народних думах та піснях. – К., 1918. – С. 3.

[64] Там само. – С. 26.

[65] *Колесса Ф.* Українські народні думи... – С. 7.

[66] Там само. – С. 10.

[67] ЦДІАЛ України. – Ф.3с/309, оп. 1, спр. 1449, арк. 6.

[68] Там само, арк. 1.

[69] ІР НБУВ. – Ф. Х, спр. 15101, арк. 1.

[70] ЦДІАК України. – 1235, оп. 1, спр. 1021, арк. 12.

[71] *Грушевська К.* Дума про пригоду на морі Поповича. Причинок до дослідження звичаїв, зв'язаних з подорожуванням // Первісне громадянство. – 1926. – Вип. 1/2. – С. 1–35.

[72] *Грушевська К.* На бічних стежках кобзарського епосу («Дума про Чабана» – причинок до питання про пародії на кобзарські думи) // Первісне громадянство. – 1929. – Вип. 2. – С. 13.

[73] *Колесса Ф.* Катерина Грушевська, «Українські народні думи» (Рецензія). – Л., 1932.

[74] *Мишанич С.* Принципи наукового видання повного зібрання українських народних дум // Народна творчість та етнографія. – 1989. – № 5. – С. 43, 44.

[75] *Грушевська К.* Українські народні думи. – К.; Х. 1931. – Т. 2. – С. XIV.

СІМ'Я ТА ШЛЮБ У МІСТАХ БІЛОРУСІ: ДИНАМІКА СУЧАСНИХ ЕТНОКУЛЬТУРНИХ ПРОЦЕСІВ

Ірина Калачова

Інститут сім'ї та шлюбу в Республіці Білорусь – об'єкт підвищеної уваги з боку держави, громадськості й науки. У свідомості формується новий погляд на роль родини в житті людини, статус сім'янина, багатодітну сім'ю як модель майбутнього. 2006 рік у Республіці Білорусь було оголошено роком Матері, 2007 – роком Дитини, а 2008 – роком Здоров'я.

Усе це свідчить про актуальність проблеми в суспільстві. Необхідно провести системний науковий аналіз проблем розвитку сім'ї та шлюбу в сучасних умовах, вивчення змін в етнокультурних процесах. Сучасні родини білорусів проживають переважно в місті і є вагомою складовою міського населення республіки (69,8 %). Цей чинник є визначальним для характеристики способу життя сім'ї, її устрою та ціннісних орієнтирів.

Усього в республіці зареєстровано 1 806 767 родин білорусів і представників інших національностей, серед них шлюбів білорусів (представників корінного етносу) – 1 240 741, що складає 68,7 % всього «сімейного» населення. Усього (згідно перепису 1999 року) білоруси складають 81,2 %, росіяни – 11,4 %, поляки – 3,9 %, українці – 2,4 %, євреї – 0,3 %, представники інших національностей – 0,8 % [4, 6–10]. Сучасна родина білорусів кардинально відрізняється від традиційної. Вона є нуклеарною (малою), як правило, складається з батьків та їхніх неодружених дітей, які мають досить високий рівень освіти, з різноманітними захопленнями і традиціями.

Сім'я та шлюб – найважливіші соціально-культурні одиниці, які функціонують відповідно до змін, що відбуваються у всіх сферах життя людини, у першу чергу – в особистій та суспільній. Основним документом, що регулює сімейно-шлюбні стосунки, є «Кодекс про сім'ю і шлюб у Республіці Білорусь» (2000–2006), в якому закріплені основні принципи створення родини, зазначені права і обов'язки подружжя стосовно один одного, батьків, виховання дітей.

Вивчення проблем сім'ї та шлюбу в сучасній білоруській етнології пов'язане з такими відомими вченими, як: В. Бондарчик, М. Пилипенко, Т. Кухаренок, Е. Соболенко, Л. Ракава, Т. Новогродський, Н. Луйгас, І. Калачова та ін. У їхніх роботах висвітлено найважливіші аспекти розвитку сім'ї та шлюбу в традиційній культурі і на сучасному етапі, а також питан-

ня порівняльного аналізу сімейно-побутових традицій білоруської й української родин. Вивчаючи історіографію такої проблеми у другій половині XX — початку XXI ст., зроблено порівняльний аналіз розвитку білоруської і європейської сімей, зокрема й української. Було визначено спільні для європейських родин проблеми: міграція із сіл до міста, зменшення кількості дітей, збільшення розлучень, втрата зв'язків між поколіннями, послаблення родинних стосунків, переоцінка цінностей національної культури тощо.

У сучасній гуманітарній літературі даються такі визначення сім'ї та шлюбу. Сім'я — це соціальний інститут, об'єднання людей у шлюбі, які пов'язані між собою моральною й матеріальною спільністю та підтримкою, веденням спільного господарства, правами і обов'язками, взаємною відповідальністю. Шлюб — це історично змінна соціальна форма відносин між чоловіком і жінкою, яка встановлює їхні подружні, родинні права й обов'язки з метою створення сім'ї, народження і виховання дітей [1, 270, 271].

Дані визначення є підставою для аналізу змін в інституті сім'ї і шлюбу, але насамперед нас цікавить етнокультурний аспект змін, який лежить в основі таких процесів, як стабільність в розвитку білоруського етносу, етнічна ідентичність, спадкоємність родинних традицій.

У 2007 році нами було проведено етносоціологічне дослідження міських сімей білорусів, у рамках якого було виявлено деякі зміни в етнокультурних процесах. У дослідженні взяли участь 800 сімей, що проживають в Мінську (23,9 %); в обласних містах: Гомелі, Могильові, Гродно, Вітебську, Бресті (26 %); у середніх містах: Барановичі, Полоцьке, Мозирі, Ліді, Солігорську, Молодечно, Бобруйську (23,8 %); у малих містах: Іванові, Камянці, Жабинці, Докшицях, Толочині, Вітці, Хойниках, Буді-Кошелеві, Великій Берестовиці, Скиделі, Березино, Слуцьку, Жодино, Червені, Клецьку, Мстиславлі, Черикові (26,4 %). Із них — 76,6 % одружених/заміжніх респондентів, 9,6 % — розлучених, 5,8 % незаміжніх/неодружених, 4 % — незареєстрованих у шлюбі, 4 % — овдовілі. Опитані респонденти мають стаж подружнього життя: до 5 років — 30,8 %; від 6 до 10 років — 19,8 %; 11—15 років — 10,7 %; 16—20 років — 9,9 %; 21—25 років — 11,75 %; 26—30 років — 8,9 %; більше 30 років — 8,2 % опитаних, серед яких 68,3 % жінок і 31,7 % чоловіків. У етносоціологічному дослідженні було поєднано розробку вибірки, введення необхідних параметрів, математичну обробку результатів [5, 1150—1160].

Про те, наскільки етичним є середовище в родині, значною мірою свідчать мотиви вступу до шлюбу. Більшість респондентів вважає, що подружнє життя неможливе без любові (86,6 %). Інші відзначили, що на рішення одружитися вплинули традиції білоруської культури, найважливішою цінністю яких є сім'я (18,7 %); бажання узаконити інтимні стосунки (14,1 %); прагнення бути незалежними від батьків, самостійними (12,3 %); втеча від самотності, загубленості в цьому світі, бажання здобути надійний тил (9,9 %); незапланована вагітність або інші обставини (8 %).

Залежно від стажу подружнього життя думки респондентів розподілилися таким чином:

до 10 років — провідними мотивами одруження є любов, сексуальний потяг, прихильність майбутнього подружжя один до одного і традиції культури білорусів;

від 11 до 15 років — любов, прагнення до незалежності від батьків і традиції білоруської культури;

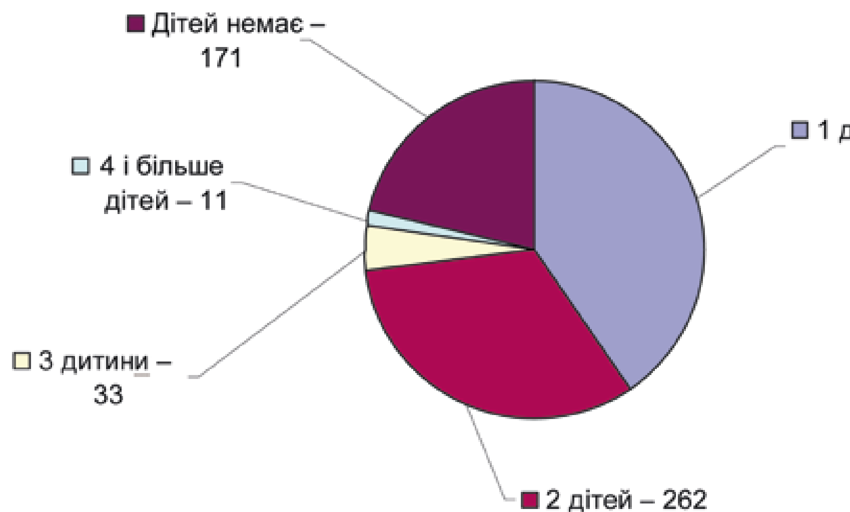
від 16 до 20 років — любов, традиції білоруської культури і бажання стати незалежними від батьків;

від 21 року і більше — любов, традиції білоруської культури і страх самотності.

Аналіз мотивації вступу до шлюбу показує, що родинні цінності є досить важливими у житті білорусів, особливу роль виконують почуття любові, прихильність і пошана до майбутніх обранців. Молоді люди керуються духовно-етичними традиціями білоруського народу та досвідом батьків, що є важливою умовою стабільності майбутнього шлюбу.

На практиці виявляється, що така мотивація піддається деформації і багато сімей розлучаються в перші роки подружнього життя. Згідно з даними Міністерства статистики та аналізу, у Білорусі з'явилася тенденція до збільшення кількості шлюбів: у 2007 році їх було зареєстровано 90,4 тис. (це 9,3 шлюбів на 1 000 чоловік; для порівняння в 2006 р. — 8,1 шлюбів на 1 000 чоловік). Проте в 2007 році підвищився й рівень розлучень. Було зареєстровано 36,1 тис. розлучень, що на 4,3 тис. більше, ніж у 2006 р. [4, 6–10].

Мотивації вступу до шлюбу і народження дітей взаємопов'язані. Почуття любові між молодятами — запорука повноцінної сім'ї, в якій зростатимуть діти. Вони вважають порізному: «Поки немає житла — народжувати дітей зарано», «Ми ще дуже молоді», «У нас не достатньо грошей для того, щоб заводити дитину», «Ми не зможемо дати гідне майбутнє своїм дітям» і т. д. У цих висловах відображені типові погляди молоді на проблему.



Діаграма 1. Кількість дітей у родині.

Дані нашого дослідження свідчать, що переважна більшість опитаних сімей має тільки одну дитину — 40,4 %, а двох — 32,4 %, трьох — 4,1 %, чотирьох і більше — 1,4 % (див. діаграму 1). Попри це, 60,4 % респондентів хотіли б мати двох дітей, 13,3 % — хотіли б мати трьох дітей, 18,6 % — одну дитину, чотирьох і більше — 3,8 % опитаних сімей.

Сімей, які хотіли б мати двох дітей, виявилося удвічі більше, а тих, що хотіли б мати трьох, у чотири рази більше, ніж є сьогодні.

Причини низької народжуваності в сім'ях:

фінансові труднощі — 35,6 %;

відсутність нормальних житлових умов — 30,6 %;

небажання мати більше дітей — 24,2 %;

вік — 13,8 %;

проблеми зі здоров'ям — 13,5 %;

страх перед майбутнім, невпевненість — 12,6 %;

відсутність офіційної реєстрації шлюбу — 8,6 %;

перевантаження на роботі — 8,5 %;

не дуже хороші подружні стосунки — 6,0 %;

інші причини — 5,3 %;

інший сенс життя — 2,8 %;

немає відповіді — 2,1 %;

походження з багатодітної сім'ї — 1,2 %;

труднощі і суперечності через культурні відмінності — 0,5 % (див. діаграму 2).

Причини, названі респондентами, було об'єднано в групи:

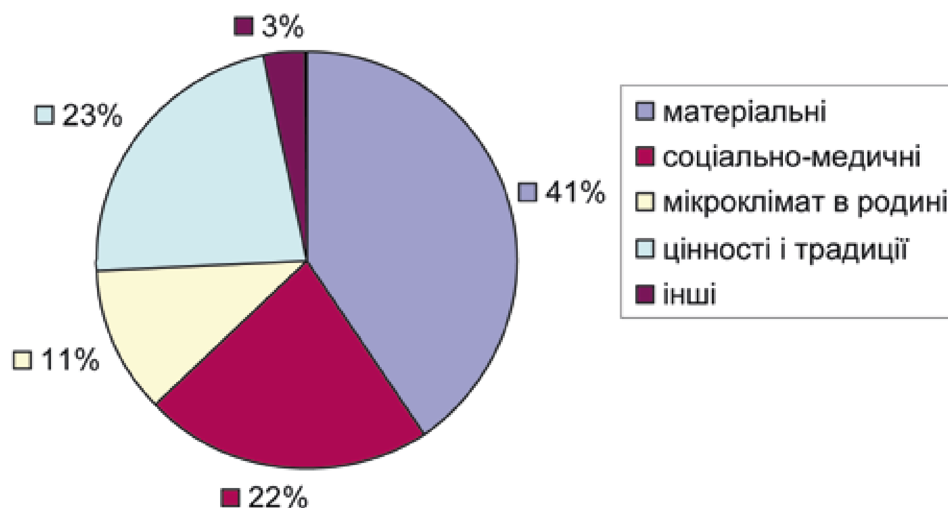
1) соціально-економічні та матеріальні (матеріальні);

2) соціальні та медичні (соціально-медичні);

3) мікроклімат сім'ї та культура сімейних стосунків (мікроклімат сім'ї);

4) ціннісно-цільові установки та культурні традиції (цінності і традиції).

З'ясувалося, що найістотнішими причинами, які перешкоджають народженню дітей, є матеріальні, ціннісні, соціально-медичні та психологічні (мікроклімат сім'ї). При вивченні мотивів вступу до шлюбу, матеріальні цінності було віднесено на другий план, незважаючи на відсутність житла і низький рівень прибутків.



Діаграма 2. Причини небажання мати більше дітей

Проте можливість народження дитини молоді білоруські сім'ї все ж таки пов'язують з розв'язанням матеріально-фінансових питань. Не менш важливими є причини, пов'язані з нерозвиненими ціннісно-цільовими установками на народження дітей. У даному аспекті простежується несформованість потреби молодят у родині, де живуть декілька дітей (2—4 дитини). Наведемо думки молодих людей про те, якою буде їхня сім'я через п'ять років. У розмові взяли участь 25 студентів першого, другого і третього курсів із різних ВНЗ республіки. Марія І., 20 років: «У мене буде не більше однієї дитини»; Ігор П., 21 рік: «Я думаю, у мене буде одна дитина»; Віктор А., 21 рік: «П'ять років — це зовсім невеликий термін для подружнього життя, думаю, у мене ще зовсім не буде дітей»; Іра П., 19 років: «Через 5—7 років у мене буде двоє дітей»; Володимир Б., 23 роки: «Я хотів би мати троє дітей»; Світлана Р., 22 роки: «Я не прагну мати дітей до 30 років, хотілося б просто пожити для себе» і т. д.

Більшість опитаних студентів вважає, що наявність однієї дитини в родині через п'ять років — це цілком нормальна життєва практика. Багато з них збираються одружуватися після того, як «отримають диплом про вищу освіту», «знайдуть добре оплачувану роботу», «будуть готові до подружнього життя», «досягнуть чогось істотного», «стануть незалежними від батьків», «спочатку влаштуються в житті».

Згодом завдання студентам ускладнили і запропонували замислитися над тим, яким буде їхнє подружнє життя через десять років. Переважно всі хотіли б мати одного або двоє дітей. Проявляються тривожні тенденції — невміння (або небажання) планувати своє життя, зволікання з моментом народження дитини, подружнє життя без дітей.

Весільна церемонія містить не лише ритуали, підказані молодятами, але й елементи традиційного білоруського обряду. Які форми урочистостей найбільш популярні серед молодят? Респонденти зазначали, яким чином у них відбувалося укладання шлюбу:

урочиста реєстрація шлюбу (у РАГСі) — 72,9 %;

звичайна реєстрація шлюбу (у Будинках культури, клубах, бібліотеках, музеях) — 22,3 %;

вінчання в храмі — 14,7 %;

шлюб не реєстрували — 4,1 %.

Весільна церемонія відрізняється в різних містах республіки, що стає очевидним з таких даних:

у Мінську — урочисту реєстрацію шлюбу відзначали 75,8 % респондентів, звичайну реєстрацію — 19,7 %, вінчалися в храмі — 13,5 %, не реєстрували шлюб — 3,9 % опитаних;

в обласних містах — 81,2 %, 15,8 %, 15,3 %, 3 %;

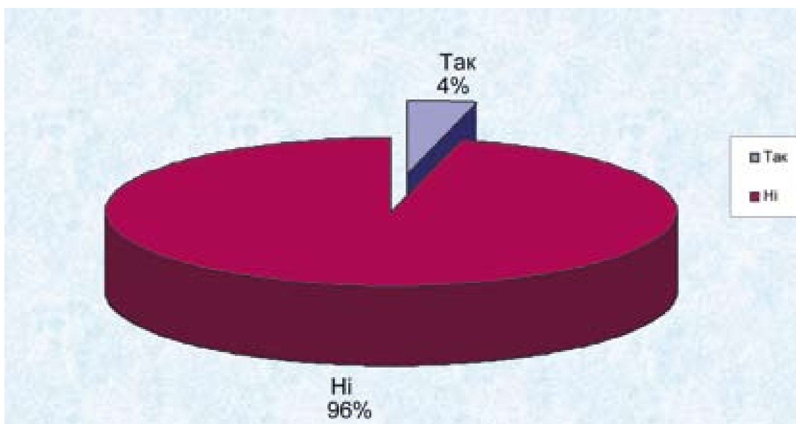
у середніх містах — 70,8 %, 21,9 %, 8,4 %, 7,3 %;

у малих містах — 63,8 %, 31,6 %, 20,9 %, 2,6 % відповідно.

Дослідження свідчать, що найпоширенішою формою є урочиста реєстрація шлюбу з використанням елементів обрядової культури білорусів. Для багатьох молодих сімей початок їхнього подружнього життя пов'язаний ще з одним обрядом — вінчанням у храмі, яке слід вважати продовженням традиції, заснованої на повазі до цінностей православної культури.

Частина опитаних респондентів взагалі не реєстрували шлюб. Найбільше це явище поширене в середніх містах республіки. Молоді люди «перевіряють» свої почуття в так званому «громадянському шлюбі». Аналіз сотень думок студентів і фахівців з ідеологічної, соціальної, виховної роботи з молоддю свідчить про дві позиції в цьому питанні: одні допускають подібні шлюби, інші ні. Автором неодноразово проводилися дебати стосовно цієї проблеми. Аналіз подібних дискусій дозволяє дійти висновку про необхідність цілеспрямованої роботи з молоддю з підготовки їх до подружнього життя, формування відповідального ставлення до подружніх ролей і бажання дотримуватися традицій. Як свідчить опитування пар, що живуть у «громадянському шлюбі», незареєстровані дошлюбні стосунки не сприяють зміцненню сім'ї.

Новою формою, що регулює родинні взаємини, є шлюбний договір (контракт), який діє на території республіки більше 5 років. Це угода осіб, що укладають шлюб, або угода подружжя, що визначає майнові права і обов'язки у шлюбі й (або) у разі його розірвання. Досі питання про вагомість шлюбного договору в житті сім'ї залишається дискусійним. Згідно з нашим дослідженням, переважна більшість опитаних не укладала шлюбний договір (див. діаграму 3). Про таку форму правового захисту знають 84,5 % респондентів, інші не знайомі з цим документом.



Діаграма 3. Укладення шлюбного контракту

На питання «Що дає укладення шлюбного договору, яка його роль у житті родини?» було отримано такі відповіді: 50,5 % опитаних вважають, що шлюбний договір захищає майно майбутнього подружжя; 27,6 % зазначають, що шлюбний договір сприяє формуванню рівноправних (відповідальних) стосунків між подружжям; 19 % важко відповісти на питання; 6,4 % вважають, що шлюбний договір не впливає на відносини подружжя; 6,1 % — шлюбний договір сприяє зміцненню шлюбу. Як бачимо, велика частина опитаних респондентів вважає, що шлюбний договір захищає майно майбутнього подружжя, майже третина опитаних вказує на етично-ціннісне значення документа.

Неодружені респонденти в усній бесіді зазначали, що укладення шлюбного договору:

«додає упевненість подружжю у майбутньому, впевненість один в одному» (Олена Т., 19 років);

«не повинне впливати на відносини чоловіка і дружини» (Вікторія М., 18 років);

«зміцнює відповідальність молодих чоловіка і дружини один перед одним» (Дмитро Л., 20 років);

«буде неодмінним атрибутом мого сімейного життя» (Олександра З., 20 років).

Рівень освіти також впливає на ставлення до шлюбного контракту: за низького — як до засобу матеріального регулювання сімейних відносин; за високого — як до засобу етично-правової стійкості сім'ї.

Таким чином, результати етносоціологічного дослідження показали, що динаміка змін, що відбуваються в сімейно-шлюбних відносинах сучасних

білорусів, позитивна, спостерігається поєднання традиційних форм функціонування сім'ї та шлюбу й інновацій, які привносять нові умови в життя сімей.

Аналіз мотивації одруження свідчить: етичні цінності сім'ї є стійкими і вагомими для білорусів; що молоді люди керуються традиціями, які існують у сімейних стосунках їхніх батьків, проте в перші роки подружнього життя нерозвинене почуття відповідальності; матеріальні труднощі, відсутність свого житла «заважають» народженню дітей.

Найприйнятнішою формою укладання шлюбу є урочиста реєстрація з використанням елементів традиційної обрядової культури білорусів. Для багатьох початок подружнього життя пов'язаний з вінчанням у храмі, що свідчить про продовження традиції, заснованої на пошані до цінностей православної культури. Негативним явищем сучасного етапу життя білорусів є поширення незареєстрованих шлюбів.

Оновлення шлюбно-сімейних відносин за допомогою уведення шлюбного договору — важливий чинник формування правової свідомості молодят, зміцнення шлюбу як соціального інституту.

1. *Василькова Ю. В., Василькова Т. А.* Социальная педагогика: Курс лекций: Учебн. пособие для студ. педаг. вузов и колледжей. – М., 1999.

2. Гісторыяграфія праблемы сям'і бела-русаў у кантэксце еўрапейскіх культурных традыцый у др. пал. XX – пач. XXI стст. // Пытанні мастацтвазнаўства, этналогіі і фалькларыстыкі / Інстытут мастацтвазнаўства, этналогіі і фальклору імя К. Крапівы НАН Беларусі; навук. рэд. А. І. Лакотка. – Мінск, 2008. – Вып. 4.

3. *Калачова І. І.* Культурна-выхаваўчыя традыцыі ўкраінскага народа // *Калачова І. І.* Народныя традыцыі і звычаі выхавання: этнапед. спадчына народаў Беларусі. – Мінск, 1999.

4. Республика в цифрах и фактах. Краткий статистический справочник. – Минск, 2008.

5. Семья белорусов в городе: образ жизни и традиции: материалы и анализ этносоциол. опроса семей белорусов, 2007 г. // Архив института искусствоведения, этнографии и фольклора им. К. Крапивы НАН Беларуси, ф. 6, оп. 14, д. 141.

СОЛДАТИ ЧИ РАБИ? СПОГАДИ ТА ОПОВІДІ ЧОЛОВІКІВ, ЩО ВИЖИЛИ У ЗАГОНАХ ПРИМУСОВОЇ ПРАЦІ УГОРСЬКОЇ АРМІЇ ПІД ЧАС ДРУГОЇ СВІТОВОЇ ВІЙНИ ТА ГОЛОКОСТУ

Ілана Розен

Вступ: Історія та розповідь угорсько-єврейських чоловіків, призваних на військово-будівельну службу під час Голокосту

Хоча після закінчення Другої світової війни та краху німецько-нацистської спроби знищення єврейського народу (яка отримала назву "Голокост", або "Шоа" на івриті) минуло вже більше шістдесяти років, інтерес до подій та процесів того періоду не вщухає. Більше того, вивчення та дискурс Голокосту останнім часом поширилися на сфери та теми, що раніше були загалом невідомі або вважалися неістотними. Такими є, наприклад, історія та розповіді дітей, жінок, інвалідів, людей із психічними та сексуальними розладами й інших груп жертв Голокосту. Втім, як не дивно, виняткові страждання євреїв, яких забрали до загонів примусової праці в армії Угорщини, що входила тоді до складу нацистської Вісі (Gutman II 693–702, III 1007–1009), ще не отримали належного висвітлення в літературі, культурі та політиці. Цього не змінює той факт, що перші свідчення та спогади колишніх працівників таких загонів почали збирати та публікувати невдовзі після війни, спочатку у складі так званих меморіальних книжок знищених угорсько-єврейських громад, а потім — і окремими працями. До того ж, ще у 70-х роках XX ст. з'явилася перша з двох присвячених цій темі монографій провідного дослідника історії Голокосту угорського єврейства Рендольфа Л. Брема (Braham 1977, 1995), а пізніше про неї писав угорський історик Сабольч Сіта (Szita 1997). Утім, сага цих працівників переважно залишалася в тіні — порівняно із розповідями інших жертв Голокосту як в Угорщині, так і загалом у світі.

Наступні дані польових досліджень підкреслюють, що історії-оповіді цієї групи жертв у внутрішньо-груповій перспективі мають порівняно невелику вагу. На початку 90-х років XX ст. в Ізраїлі та Будапешті (Угорщина) автор цього дослідження записувала повні історії життя євреїв, угорського походження, які вижили під час Голокосту. Ці оповіді лягли в основу нашої докторської дисертації та інших робіт (Rosen 1994, 2008). Серед потенційних респондентів часто траплялися подружжя, де обидва партнери пройшли через Голокост. У більшості випадків дружина була так званою "типовою" або "класичною" жертвою Голокосту, яку депортували до сумнозвісного концтабору Аушвіц-Біркенау, а потім змушували до рабської праці на тому чи іншому виробництві. В інших випадках вона могла бути мешканкою Будапешта, переселеною до гетто, або рятувалася в одній з так званих "безпечних осель" при іноземних посольствах, або жила під вигаданим християнським іменем. У таких інтерв'ю чоловік якнайчастіше представлявся нею, або — з певними застереженнями — сам оцінював себе, як людину, що вижила *тільки* в Угорській військово-будівельній службі (угорською — munkaszolgálat, або munktábor [трудовий табір] у внутрішньому вжитку; також на івриті — "плугот авода" [трудові загони]). Потім дружина розповідала історію свого життя, приділяючи велику увагу Голокосту та подальшим стражданням (Rosen 2004 "Women and Time"), а чоловік у той час лише слухав та виказував співчуття. Дуже рідко чоловіки потім розповідали і свою історію. Зазвичай розповідь чоловіка отримувала особливу увагу та повагу лише в тих випадках, коли його дружина не була в'язницею Аушвіцу або іншого концтабору, не хотіла ділитися своїми спогадами або взагалі не була присутня.

У більшості випадків розповіді чоловіків доводять неправомірність применшення їх

важливості, оскільки жахливі розповіді угорських євреїв, які пройшли через трудові загони, гідні подальшого академічно-культурного вивчення, політичного та публічного визнання, а також простого людського співчуття. У цій роботі ми намагаємося пролити світло на розповіді угорських євреїв, які служили в загонах примусової праці, визначити їхню структуру, складності та проблематичні ділянки. Ми пропонуємо розглянути ці унікальні розповіді в контексті загального комплексу свідчень жертв Голокосту. До того ж ми висвітлимо роль дослідів та дослідників у цій царині, та їхній внесок у справу відкриття цих болючих та неоднозначних історій-оповідей.

Огляд угорсько-єврейської історії з наголосом на досвіді жертв трудових загонів

Історія та оповідь єврейських чоловіків, які відбували трудову повинність під час Голокосту, є часткою угорсько-єврейської історії, яка розгорталася протягом століть перед початком Другої світової війни та продовжує творитися зараз. Перші євреї з'явилися в Угорщині ще в часи Римської імперії, але стабільні громади утворилися лише в XI ст. Так само як і у випадках інших єврейських діаспор та інших національних меншин, угорські євреї часто зазнавали утисків та пригноблення з боку влади, а також відчували відчуження та неприязнь з боку широких верств населення. Утім, в середині XIX ст. угорські євреї звільнилися від більшості обмежень, а їхня роль у місцевій економіці та культурі здобула широкого визнання. Нажаль, надії на визнання завжди сусідили з новітніми проявами антисемітизму.

Угорське єврейство можна грубо поділити на три релігійно-культурні групи, спираючись на рівень підтримки/відторгнення новітньої світської культури, незважаючи на базову відданість членів всіх трьох груп угорській державі. Ці групи відомі як "ортодокси", "статус-кво" та "новатори". Після розділення Австро-Угорської імперії по закінченню Першої світової війни кількість євреїв в Угорщині зменшилася майже в два рази (з приблизно 800 тис. осіб), оскільки вони опинилися на території сусідніх країн, таких як Румунія, Чехословаччина та Югославія. Протягом 30-х років XX ст. в суспільстві посилилися антисемітські настрої, які призвели до прийняття антисемітських законів наприкінці 30-х — на початку 40-х років Потім, незадовго до та на початку Другої світової війни втрачені території — разом із єврейським населенням — були віддані Угорщині урядом нацистської Германії в обмін на участь у Вісі. Саме протягом цього періоду єврейських чоловіків віком від 18 до 45 років примусово забирали на службу до військово-будівельних підрозділів Угорської армії. Цей процес розгортався на тлі вируючого фашизму та антисемітизму, отже такі службовці вважалися "неблагонадійними". Через це їм не видавали зброю та навіть воєнну форму (за виключенням найперших хвиль призову), а їхня праця використовувалася для виконання важких напіввійськових робіт. Приблизно половина чоловіків залишилася на Батьківщині, а іншу направили на східний фронт, а потім — після поразки військ Вісі під Сталінградом — назад, до Угорщини.

Наприкінці війни, у березні 1944 року, після невдалої спроби вийти з Вісі Угорщина була окупована німецькими військами. З цього моменту доля угорських євреїв стала фактично такою самою, як і доля інших єврейських громад Європи, — вони систематично знищувалися. Тих службовців, які не потрапили в радянський полон, не приєдналися до партизанських угруповань на сході та не дезертирували, тепер відправляли до німецьких концентраційних таборів, таких як Дахау, або направляли в сумнозвісні "походи смерті" до таборів Маутгаузен та Ґунскірхен (Krantz, Lappin). Загалом під час Голокосту було знищено більшість євреїв Угорщини — приблизно 600 тис. з 800 тис. З усіх 60—70 тис. службовців трудових загонів вижили лише 6—7 тис. Цей показник дорівнює загальноєвропейському, але значно нижчий від 20 %—25 % тих, хто вижили по Угорщині, отже статистика показує надзвичайно високий рівень смертності в трудових загонах.

З тих угорських євреїв, які залишилися живі, приблизно половина емігрувала до західних країн та новоствореної держави Ізраїль протягом перших дев'яти повоєнних років. Зараз в Угорщині мешкає поважна єврейська меншина у приблизно 100 тис. осіб, яка сконцентрована переважно в Будапешті та розглядає себе як частину угорської нації не менш ніж єврейської. У цьому аспекті вона підтримує тенденцію, що сформувалася на піці емансипації угорського єврейства в 60-х роках XIX ст., а також представляє собою унікальний приклад меншини, яка намагається інтегруватися до суспільства та культури країни проживання, незважаючи на неодноразові розчарування та утиски в минулому (Braham 1972, Szalai 2004).

Методологічні та тематичні аспекти вивчення історії-оповіді службовців загонів примусової праці

Розповіді колишніх службовців з трудових загонів, які ми аналізуємо у цій статті, походять з наступних джерел: 10 аудіозаписів повних автобіографій записаних для нашої докторської дисертації, переважно угорською (Rosen 1994); ще 10 аудіозаписів епізодичних оповідей, спогадів та описів записаних для двох досліджень усного фольклору колишніх закарпатських євреїв, які зараз живуть в Ізраїлі, переважно на івриті (Rosen 1999, 2004 *In Auschwitz We Blew the Shofar*); а також більше десяти письмових свідоцтв або мемуарів опублікованих переважно на івриті з кінця 60-х років і дотепер.

Особисті оповіді, які представлені тут у вигляді повних автобіографічних оповідей та епізодичних свідоцтв та спогадів, зайняли особливе місце в сучасних суспільних науках, таких як історія, психологія, соціологія та антропологія, а також у лінгвістиці та літературознавстві, а особливо в усній фольклористиці (Bennett 1986; Fialkova and Yelenevskaya 2007; Kaivola-Bregenhøj, 1989; Labov 1972; Rosen 2004 "Women and Time"; Stahl 1989). Вивчення особистих оповідей дозволяє дослідникам з різних галузей зрозуміти важливі чинники, які впливали як на особисте життя людей, так і на загальну психічно-ментальну та соціальну динаміку. В цьому дослідженні окремі розповіді розглядаються як такі, що відображають відповідний культурний контекст, якщо навіть і не в буквальному сенсі, а культурний контекст, в свою чергу, відбивається в окремих розповідях. У даному випадку окремі люди розповідають свої особисті спогади як частину великого групового досвіду, отже суспільна вага цих оповідей лише зростає. Розповіді колишніх службовців трудових загонів — це, насправді, багатоголосий стогін, спогад про страшну годину в житті їхньої громади та нації. Це додає таким розповідям особливої сили та значення.

У своїх розповідях (більше в довгих життєвих оповідях ніж в епізодичних спогадах) колишні службовці окреслюють свій спосіб життя в угорсько-єврейських громадах різного релігійного та соціокультурного спрямування в 20—30-ті роки XX ст. Потім вони переходять до періоду служби у загонах примусової праці та докладно описують виконувану роботу, свої страждання та спроби справитися з ними. У кінці вони розмірковують про своє сучасне життя у складі угорсько-єврейського народу. Досвід під час служби (яка могла тривати будь-який строк між 1940 та 1945 роками, а для тих, хто потрапив в радянський полон, — навіть більше) радикально відрізнявся в залежності від двох наступних факторів. По-перше, існує велика різниця в спогадах тих, хто залишився в межах Угорщини, і тих, кого відправили на східний фронт, а потім — назад. Загалом, розповіді про шлях на фронт визначаються більшою кількістю смертей та описів надзвичайно жорсткого відношення з боку офіцерів та рядових, ніж спогади про службу в самій країні. Крім того в дорозі службовці стикалися з різними іншими етнічними групами, як буде показано нижче. По-друге, оскільки угорська армія не забезпечувала службовців навіть найнеобхіднішими речами, соціально-економічне становище службовців ставало вкрай важливим. Ті, хто були краще забезпечені їжею та одягом, мали бодай спочатку кращі умови для виживання, хоча оповіді де-

монструють додаткові варіації цієї теми (Rosen 2004 *In Auschwitz*, 63–74, 75–81, Moskovitz 1997: 84).

Стосовно досвіду окремих груп жертв Голокосту та висвітлення ґендерних аспектів, в останні роки багато уваги приділялося досвіду та спогадам *жінок*, які вижили під час Голокосту. Ця увага неминуче забарвлює такі дослідження суто "ґендерним стражданням". Це визначає підвищену увагу (як з боку самих оповідачок, так і з боку їхніх аудиторій, включаючи і дослідників) до важливості ґендера як компонента як самого досвіду, так і його обробки та розповіді. У випадку жінок, ця увага підштовхувала їх підкреслювати особливі способи боротьби з випробуваннями під час Голокосту, такі як шляхи надання та отримання фізичної та емоційної підтримки, способи спілкування між собою задля виживання (Baumel 1995; Rosen 2008). За екстраполяцією або у порівнянні з жінками чоловіки загалом (і зокрема в даних матеріалах) показують меншу схильність до взаємної емоційної підтримки та спілкування, хоча вони приділяють так само багато уваги своїм зусиллям задля отримання їжі та ретроспективному вшануванню пам'яті загиблих товаришів.

На цьому тлі окремо визначаються дві оповіді: Андора Саламона (з колись угорського, а тепер румунського району Трансільванії) та, меншим чином, письмові спогади Баруха Цахора (із Закарпаття). Обидві розповіді визначаються довжиною, докладністю описів та щирими виразами слабкості та емоційності (Salamon in Rosen 1994, "Appendix," 56–97, Tsachor 1997). З іншого боку, чоловічі оповіді в цілому мають свої унікальні характеристики, які відрізняються від спогадів жінок з трудових та концтаборів, а також від історій інших груп жертв Голокосту. Ці характеристики ми розглянемо нижче.

Типологія та інтерпретація розповідей службовців трудових загонів

Вивчення загальної структури оповіді колишніх угорських євреїв, що служили в трудових загонах, дозволяє зробити певні висновки. З погляду історичності та наративності колишні службовці надають докладні свідоцтва своєї служби в історичному контексті, а також наводять дати, назви, імена та інші конкретні факти. Зрозуміло, що ці фактори підвищують вірогідність їхніх розповідей. Щодо складників цих розповідей, ми можемо зафіксувати певні повторювані явища, які пов'язані з двома головними елементами: ставлення командирів до службовців, та їхня відповідна реакція і шляхи виживання — як у реальному часі, так і в ретроспективі.

Ці два головні елементи можуть бути поділені на такі підрозділи. Відношення та поведінка військових: 1. Жорстко антисемітські "привітальні промови" одразу після призову, та подальші аналогічні репліки з боку військових. 2. Погане ставлення й тортури: службовців змушували тягнути та штовхати фургони або нести важкі вантажі замість коней, їх використовували в якості живих міношукачів та систематично і жорстоко били. 3. Щоденне знущання з боку військових під виглядом боротьби за дисципліну, іноді з приводу їжі та особистої гігієни, а в інших випадках — без будь-якої причини. Окрім постійних побоїв та пороття колишні службовці підкреслюють ще одне особливо жорстке покарання: їх на багато годин підвішували за руки, зав'язані за спиною приблизно так, як описано в відомих спогадах про Голокост Жана Амері (Améry, 1980). 4. У цьому загальному контексті деякі оповіді описують, як виключення, офіцерів та рядових військових, які ставилися до службовців з незвичайною повагою, людяністю та співчуттям.

Засоби та шляхи подолання випробувань під час служби можна поділити на такі підрозділи: 5. В реальному часі майже вся енергія службовців була скерована на виживання, спроби здобути більше їжі, ніж вони отримували. Деякі оповідачі докладно описують свою винахідливість у пошуку їжі або свої комерційні здібності при торгівлі з місцевими селянами, у той час як інші займають більш пасивну позицію. 6. У ретроспективі більшість колишніх службовців приділяє багато уваги в своїх розповідях вшануванню померлих товаришів, називаючи їхні

повні імена та пригадуючи обставини, за яких вони померли. 7. Так само, колишні службовці віддають пошану окремим людям та цілим громадам, знищення яких вони бачили на власні очі. Іноді службовців змушували допомагати у вбивстві інших євреїв, що робить їхні спогади та розповіді ще болісніішими. 8. Зважаючи на парадоксальне становище службовців, адже вони були одночасно частиною збройних сил Вісі та її головного ворога — єврейського народу, деякі колишні службовці болісно переживають цю роздвоєність або "іронію" (Gutman III 1009), але ніколи не усвідомлюють її настільки, щоби говорити про неї критично. Декотрі оповідачі згадують її непрямо, а інші взагалі не торкаються цієї теми. Іноді на двозначність їхнього становища вказують ззовні "інші люди", як буде показано нижче. 9. Таким чином, багато років по тому досвід колишніх службовців став частиною "саги" єврейських страждань та спокутування. Наприклад, у ретроспективі оповідачі часто оцінюють певні обставини, які дозволили їм вижити у скрутних ситуаціях, як "чудеса". Дехто вбачає в самому факті оповіді можливість окреслити свою психологічну стійкість або особисті чи суспільні цінності, що нібито допомагали їм пережити всі випробування.

Тепер ми маємо докладніше висвітлити компоненти загальної розповіді колишніх службовців із загонів примусової праці. Деякі з них ми докладно проаналізуємо, а інші лише представимо або опишемо. Метою такого аналітичного підходу є створення опису розповіді колишніх службовців — настільки живого та загального, наскільки це видається можливим в межах статті.

1. "Привітальні промови" офіцерів угорської армії

Багато колишніх службовців пригадують похмурі ритуалізовані промови своїх командирів, які мали на меті деморалізувати та принизити службовців разом як євреїв так і рядових солдат. Йозеф Клейн (з Трансільванії) був призваний до загону, який залишився працювати в Угорщині. Він пригадує таку сцену:

"Сержант звернувся до нас з коротенькою промовою, в якій пояснив, що ситуація в Європі змінилася, отже зараз вони покладуть край тій експлуатації християн юдеями, що тривала багато століть. Ми, євреї, мали бути вдячні за змогу прийняти участь в цьому "навчальному курсі" разом з обраними представниками угорської інтелігенції. Краще нам навіть і не пробувати заморочити інших своїми лівими поглядами та іншими єврейськими штучками. Він особисто пообіцяв приглядати за нами та [пригрозив, що] нам ліпше буде виконувати накази навіть швидше й краще, ніж іншим, інакше наше життя перетвориться на пекло. Певна річ, він виконав усі свої погрози." (Klein 1990: 30).

Гілель Данціг (з міста Мармарошсіґет в Трансільванії), якому довелося служити на східному фронті, приводить таку промову:

"Генерал-майор звернувся до нас і твердим голосом сказав приблизно так: "Ви відправляєтеся на фронт, де будете працювати на благо нашої Батьківщини. Якщо ви насмілитеся дотримуватись горезвісних та неприйнятних звичаїв своєї раси, ви дорого за це заплатите. Якщо когось спіймають на саботажі або забороненій торгівлі, винних розстрілюватимуть, як скажених псів. Славна угорська армія проливала свою кров, поки жиди хитрували та багатіли! Але тепер ви будете працювати. Нарешті ви узнаєте смак [тяжкої] праці та війни. Якщо ви виконаєте свій обов'язок, вам ніхто не зробить шкоди. Якщо ні, — можете очікувати на найгірше. Це все". (Dantsig 1976: 36)."

Барух Цахор із Закарпаття, також ветеран східного фронту, пригадує таку промову:

Коли ми були вже вимотані муштрою та тренуваннями, "чоловік" почав говорити: "Мене звати лейтенант Кесслер. Мені випала "честь" бути командиром вашого батальйону. Після закінчення тренувань ви поїдете на російський фронт, а там отримаєте від мене таке відношення, якого заслуговуєте. Щоб ви зрозуміли, що я маю на увазі", додав він, "два роки тому я прийняв командування іншим батальйоном з цієї ж бригади, і зі мною повернулося вісім чоловік [з приблизно 200]. Декого з жидів захо-

пили росіяни на березі Дона, а когось відіслали до штрафбату, де вижили лише декілька з них. Але більшість убили особисто я та мій сержант, своїми руками — на виконання нашої обіцянки: не везти вас додому живими. Якщо ви мені не повірили, можете розпитати тих вісьмох. Вони повернуться сюди, і їх звільнять через кілька днів". (Tsachor 1997: 25)

Такі промови проникнуті антисемітським духом та звинуваченнями. У них євреї зображуються жадібними багатіями, які експлуатують народ, або навпаки — політичними лівакми, тобто комуністами. Угорці ж навпаки виступають як вірні захисники Батьківщини, хоча угорська армія в той час була частиною сил, які Германія направила проти Радянського Союзу. У всякому разі, євреї мають рабськи коритися своїм угорським начальникам, щоби спробувати спокутувати за свою неприйнятну єврейську поведінку та щоби уникнути шкоди.

У цьому контексті ми маємо відзначити образи фізичного зцілення та ментального каяття, які пропонуються у наведених уривках. Утім, можливість виживання за умови самовдосконалення або зміни поведінки виражена лише в другому прикладі. Обидва інші не залишають службовцям іншої долі окрім страждання та знищення. Наступні елементи розповідей доводять, що саме ці оповіді, які свідчать про безнадію є дійсно наріжними.

2. Погане ставлення та тортури в лавах угорської армії

Після такої психологічної "підготовки" рекрутів, які, втім, були зовсім не готові фізично, в тому, що стосується провізії, одягу та лаштування, скеровували на роботи всередині країни або відправляли на східний фронт. В обох випадках їх часто примушували до важкої, невдячної та небезпечної праці, єдиною метою якої було фізичне виснаження та знищення службовців. Аспекти фізичної праці, яка і була формальним приводом для призову чоловіків до лав угорської армії, заслуговують особливої уваги у дослідженні загального досвіду колишніх службовців трудових загонів. Моше Санбар (Зандберг) з угорського міста Кечкемет, описує такий епізод з часів своєї служби на території Угорщини:

"Одного разу двадцятьох з нас послали працювати на городі. Ми мали збирати картоплю. Нас виставили у довгу шеренгу, а за нами стояли солдати із армійськими ременями в руках [готові бити нас], щоби ми не залишили в землі жодної картоплини. Здається, ми добре працювали, тому що у них майже не виникало приводів нас бити, незважаючи на те, що більшість з нас вперше в житті збирали картоплю. Це почало їх дратувати, а може палюче сонце стало діяти їм на нерви, тож вони вирішили знайти інші приводи для биття. Наприклад, вони заборонили нам розгинатися або сідати навіть на хвилину, тож ми залишалися зігнутими весь час. Спочатку це не було так важко, але після полудня ми втомилися, отже ремені почали літати й бити нас часто і сильно, так що багато в кого пішла кров" (Sanbar (Zandberg) 1967: 18 в івритському виданні).

Йосеф Аарон Брант, трансільванський ветеран східного фронту, розповідає про випадок, коли командир залишився незадоволений швидкістю роботи кількох чоловіків-євреїв з Будапешту. Отже "він примусив їх підняти на плечі важкі колоди і бігати з ними навкруг табору. Він йшов за ними з палицею й бив їх. Вони бігли з тією колодою та зносили побої аж доки не знепритомніли і не впали з нею". (Brant 1989: 95). Зеев Зімроні з трансільванського міста Коложвар також служив на сході. Він пригадує навіть більш гнітючий випадок з колодою: "Одного дня велика колода впала і вбила одного хлопця з нашого відділення на ймення Абрам Герштік. Ми вирили могилу та поховали його. Він завжди був одним з оптимістичних, добродушних людей в загоні" (Zimroni 1987: 42). Наведені випадки та описи можуть слугувати взірцем жорстокого та нелюдяного ставлення до єврейських службовців з боку угорських військових. Їхня мета лише номінально полягає в тому, щоби підвищувати ефективність праці, насправді вони намагаються закатувати та знищити євреїв-службовців,

у повній відповідності з обіцянками свого вищого керівництва.

Окрім наведених форм експлуатації чоловіки — колишні службовці — розповідають про неймовірно суворі вимоги та умови праці: їх використовували замість тяглових коней та в якості живих міношукачів. Андор Саламон (з Трансільванії), який був спершу направлений на східний фронт, а звідти — в Дахау, пригадує наступні події:

Ми йшли по коліно в піску або в багнюці, дорога була не мощена. Фургони застрягали в піску і коні не могли їх витягнути. Отже нам доводилося їх штовхати. Якщо я правильно пригадую, там було чотири чи п'ять фургонів, і кожен тягнули два коні з Шеклершу [сільського району в Трансільванії]. Це були добрі коні, дужі, але вони все одно не могли витягнути фургони з багна, тож євреям доводилося їх виштовхувати. Це була нещадна робота і вона зайняла весь день (Andor Salamon in Rosen 1994, "Appendix", 67).

Йосеф Аарон Брант пригадує картини дуже схожі на ті, що описує Андор Саламон:

Ми мали [нібито] йти з конвоєм та допомагати штовхати фургони в горах, [коли це було необхідно]. Але насправді [наша робота була значно важчою, адже ми мали] допомагати коням тягнути фургони весь день, щоб вони не застрягали в піску. Це все через те, що ми були змушені йти [піщаними] путівцями, оскільки німці зайняли всі добрі дороги своїми транспортними колонами... Увечері, коли ми добралися до місця привалу, фургони треба було відтягти до лісу і сховати поміж деревами на ніч. Оскільки коні втомилися, цим мали займатися євреї. Ми впоралися лише опівночі. Тільки тоді вони дали нам напитися води з сусідньої криниці. Ми не могли навіть мріяти помитися після цілого дня важкої праці, бо на це не вистачило б води, а ми були зовсім виснажені... Вранці євреїв розбудили о п'ятій, хоча коней не турбували до сьомої... Кожен фургон тягнули та штовхали десь сорок чоловіків. Як це було? Їх [чоловіків] прив'язували до бортів фургону до заступів, до яких були прикручені мотузки [як рукав'я], по двоє до кожного заступу, по п'ять заступів з кожного боку. Це виходило по двадцять чоловік на кожен фургон. Цей час інші двадцять могли відпочивати, тобто просто йти біля фургону. Щогодини вони мінялися місцями. Зверху сидів солдат та нещадно хвиськав їх нагайкою — направо й наліво. А поряд на конях їхали інші солдати, і вони теж били нас весь день батогами і гумовими кийками (Brant 1989: 70, 71).

Набагато коротше пише про це Барух Цахор: "Ми йшли цілий день і лише зрідка зупинялися відпочити, зважаючи на стан коней. Угорські військові мали наказ не перевтомлювати коней, але такого наказу щодо євреїв не було" (Tsachor 1997: 52).

Гілель Данціг навіть назвав книжку своїх спогадів "У тіні коней", мабуть зважаючи на те, що службовці страждали через коней, але й отримували від них користь. Він наводить таку сцену:

Лейтенант скочив на свого коня й підняв батіг. Його голос було чути здалека: "Чому ці жиди шкутильгають як уві сні? Чому вони не стоять біля фургонів? Ну ж бо, штовхайте їх, ну ж бо, швидше, швидше!" Одразу після цього ми почули свист нагайки, і одразу ж кров потекла по обличчях, лобах, носах та губах тих, кого він бив. Ті чоловіки стискали зуби [щоби не кричати від болю]. Лише командир Балінт Мадьяр посміхався сам до себе поряд з нами. Так і йшло день за днем... Люди знаходили притулок в тіні коней. Ці коні врятували нас від знищення. Вони не могли страждати безкінечно, так само як і ми. Отже коли коні були занадто виснажені, щоби йти далі, ми також отримували мить для відпочинку. Такий був наказ, навіть під час війни, навіть якщо з цього буде краще євреям. Насправді проти коней навіть Мадьяр нічого не міг зробити (Dantsig 1976: 41, 42).

Саламон та Брант розповідають, як їх використовували в якості тяглових тварин для перенесення вантажів (замість коней), а також пригадують, як їх зробили живими міношукачами. Цікаво, що це жахливе завдання також пов'язане з конями та базується на такій самій нелюдській логіці. Брант пише:

Вони боялися партизан, яки діяли в цій місцевості. Тому вони видумали для нас жахливу роботу: кожного ранку ми мали проходити по дорозі між двома нашими постами, щоби перевірити — своїми тілами — що там немає мін. Зрозуміло, що вони зовсім не журилися б, якщо б хтось із нас підірвався. Багато хто поплатився за це життям. Бог помститься за їхню кров. Вони називали цей загін "мінотопцями" (Brant 1989: 88).

Слова Бранта навіть десятки років по тому сповнені болем та стражданням. На відміну від нього Саламон обирає нейтральний або стоїчний тон для опису того ж самого страшного завдання:

Раптом я почув як командир казав, що йому потрібні два чоловіки, щоби йшли поперед нього. Отже, якщо шлях був замінований, то замість нього та його коня підірвалися би євреї. Він їхав на білому коні. Я та ще один чоловік визвалися добровільно. Я визвався, тому що я не хотів залишатися з тими двома сотнями людей, яких змушували нести важкі інструменти та хліб — це було дуже важко. Ми пішли вперед, ми не боялися та й навіть не думали про страх. Коли ми добралися до наступної стоянки на відстані двадцяти чи тридцяти кілометрів, в наступному селі, у нас був час, щоби відпочити та оговтатися після довгої дороги. Коли батальйон прибув на місце, ми вже встигли помитися (Salamon in Rosen 1994, "Appendix," 67).

На іншому етапі війни, далеко на східному фронті, Андор Саламон знову описує подібну ситуацію:

Тепер ми були неподалік від лісів Брянську, і вони мали ловити партизан, отже вони захотіли, щоби двоє чоловіків йшли вперед, на випадок, якщо шлях буде замінований. Я визвався на це, тому що я думав, що зможу найти щось поїсти. Так і сталося. Поки ми йшли, я бачив навкруги цілі села — покинуті та пограбовані. Селяни втекли. В цих лісах цілі галявини були рясно вкриті чорницею. Ми почали її збирати та їсти. (Salamon in Rosen 1994, "Appendix," 80).

Ці уривки демонструють, що євреї-службовці не тільки розглядалися як менш ніж люди, але навіть менш ніж тварини, адже навіть коні отримували відпочинок, у якому було відмовлено євреям. Євреї варті навіть меншого, ніж витратні матеріали, оскільки їхні мучителі впевнені, що чим більше євреїв загине, тим краще. Паралелізм між "конями" та "євреями" — а не "конями" та "людьми", як можна було б очікувати в нормальному середовищі, — який зустрічається в кількох уривках, відзначає деградацію статусу євреїв на рівень тварин. До цього треба додати пристрасне та дбайливе ставлення угорців до своїх коней, яке контрастує із зневажливим ставленням до євреїв-солдат. Це ж підкреслюють і регулярні побої, ніби люди і дійсно були конями. Потім їх використовують в якості живих міношукачів — робота, яка може призвести до втрати кінцівок та навіть самого життя. Це завдання є крайнім прикладом того самого принципу. Треба зазначити, що оповідачі регулярно використовують такі вирази як "цілий день" (Salamon), "на всю ніч", "до опівночі", "увечері", "зранку", "о п'ятій", "о сьомій" (Brant). Це тільки посилює відчуття тотальності їхньої експлуатації та страждання. Утім, ті, кому пощастило вижити, як Данцигу та Саламону, пам'ятають окремі мирні моменти навіть посеред нескінченного кошмару, коли вони описують відпочинок поряд з конями чи збір чорниць на мінному полі. Їхнє відношення показує гнучкість та кмітливість у суворих умовах та страшних і руйнівних обставинах.

3. Щоденне знущання з боку угорських військових

Здавалося б нестерпної праці та приниження вартості життя службовців було достатньо, але найвиразнішим аспектом їхніх страждань було щоденне знущання з боку армійських командирів. Усі оповіді колишніх службовців — як письмові, так і усні, від респондентів різного соціально-економічного походження, у всіх ситуаціях, як в самій Угорщині, так і на сході — переповнені описами довільних, неспровокованих та надзвичайно жорстоких тортур. Більше того, тільки іноді немилосердне покарання стає результатом якоїсь реальної провини, як, наприклад, у випадку невдалої спроби

втечі Баруха Вейса та його товариша (Weiss in Rosen 2004 *In Auschwitz We Blew the Shofar* 66–68, 194, 195). Іноді приводами для покарання стають елементи порядку та дисципліни, такі як зовнішній вигляд або чистота. Насправді ж такі вимоги були нездійсненними через недостатній рівень гігієни в армії, отже невідповідність ним ставала лише приводом для покарання. Наприклад, одного разу 200 чоловіків підняли серед ночі в повній темряві та наказали з'явитися на переклик за хвилину, як розповідає Моше Московіц із Закарпаття, який служив на території Угорщини (Moskovitz 1997: 85). Такий самий підхід можна побачити і в історії про абсурдне звинувачення у псуванні їжі зі спогадів Давида Шмерлера, закарпатського єврея, якому довелося служити на сході. Наприкінці довгого дня важкої праці службовцям з його взводу сказали, що вони мають самі приготувати собі вечерю з картоплі. Коли виснажені люди позасинали замість того, щоби готувати, їх звинуватили у псуванні картоплі та відповідно покарали (Shmerler in Meizlish and Shefi, без дати: 75). І навпаки, коли Андор Саламон насмілився приготувати декілька картоплин, які зібрав вночі на сусідньому полі, один із солдатів охорони втоптав картоплю в землю, щоби вона стала неїстівною (Salamon in Rosen 1994, "Appendix," 81).

В інших випадках приводом для покарань стає чистота. Моше Санбар (Зандберг) розповідає, що однієї ночі кількох чоловіків звинуватили в тому, що вони розмовляли після відбою, а в результаті весь підрозділ примусили бігати навколо табору босоніж. Тільки-но вони знову почали засинати, військові влаштували перевірку чистоти ніг, і пороли тих, у кого ноги були брудними. Оскільки службовців змусили бігати босоніж, а води для миття не було, уникнути биття вдалося лише кільком чоловікам, які зуміли якось очистити ноги за хвилину до перевірки (Sanbar (Zandberg) 1967: 18). Ці та сотні інших прикладів показують, що справжньою причиною тортур та покарань була не їжа або чистота, та й навіть не дисципліна, а тільки садистське бажання катувати євреїв. Виявляється, що неважливо зможуть євреї виконати накази чи ні, в умовах війни чи в тилу, під командою вищих офіцерів чи рядових — євреї приречені на жорстокі тортури та знущання.

4. Рідкісні проблиски людяності

На фоні загалом жахливого становища колишні службовці виділяють рідкісні випадки та сценарії, коли вони отримували більш людяне ставлення з боку військового начальства. Наприклад, Барух Цахор часто емоційно згадує "старого", маючи на увазі свого відносно поміркованого командира під час подорожі на схід та назад. Цей чоловік виказує гуманне ставлення до євреїв під своїм началом, слідкує за своїми підлеглими та запобігає знущанням, які були описані вище (Tsachor 1997). Арьє Амікам, який отримав сіоністську освіту в гебрайській гімназії в своєму рідному місті Унґвар на Закарпатті, розповідає про гуманне відношення та підтримку, яку він отримав від сержанта свого підрозділу. Спочатку Амікам та його друзі-сіоністи використовували кодові слова пов'язані з івритськими голосними, щоби попереджати один одного про наближення сержанта. Але одного разу сержант з'являється без попередження та висловлює повагу та підтримку євреям саме через те, що вони об'єднані навколо своєї етнічної та національної ідентичності (Arye Amikam in: ІАФО [Ізраїльський архів фольклорного оповідання ім. Дова Ноя при Хайфському університеті]; Архів наукового проекту по вивченню євреїв Закарпаття та Мункача в науковому центрі ім. Гольдстейн-Горен по вивченню Діаспори при Тель-Авівському університеті, папка Немеш, № 35). Більш розгорнутий та очевидний опис цього феномену можна знайти у мемуарах Йосефа Аарона Бранта:

Опис [нашого життя в] Бондаровці був би неповним, якщо б я не розповів про іскру людяності в темряві тих днів. Одного разу декілька десятків євреїв направили в ліс, щоби принести колоди для табору, і ми йшли повз одинокої сільської оселі. Наш вартовий солдат бив слабих та хворих направо і наліво для [свого садистського] задоволення. Хоча ми були такі слабі, що не могли йти, він змушував нас бігати весь день, аж допоки ми не були зовсім виснажені. Раптом ми почули голосний вигук

з боку одинокої хати. Ми побачили старшого офіцера, який кричав: "Хальт!" Ми затремтіли від страху, оскільки очікували від нього лише нових неприємностей. Замість цього він почав гримати на вартового та шпетити його: "Що ти робиш з цими хворими та слабкими людьми? Вони хворіли тифом та ще не видужали. Вони навіть йти не можуть, а ти їх змушуєш бігати та ще й б'єш! Думаєш, ти такий герой проти цих слабких та беззахисних людей? Так йди на російський фронт, там показуй свою хоробрість!" Офіцер змусив вартового робити віджимання. Він десять разів наказував йому — лежати, встати, лежати, встати, аж допоки вартовий дуже не вимотався. Він його навіть кілька разів ударив. Нарешті він запитав, скільки нас тут, і наказав прислати двох чоловіків до його хати. Він дав їм для нас харчів: цілий коровай хліба на кожних двох людей, а ще кожному по цілій банці сардин. Потім він наказав вартовому: "Нехай вони йдуть повільно, як на прогулянці. Коли дійдете, зупиніться там та відпочиньте трохи на свіжому повітрі, і лише потім повертайтеся. І нехай кожен несе лише стільки, скільки зможе." Я тоді сказав своєму другові Еліезару Гросу: "Поки в сучасному світі є такі люди, у нас ще є надія". Цей випадок показав нам, що незважаючи на все, вони не всі недолюди, ми повірили, що є благородні люди, які хочуть нам допомогти. Вчинок того офіцера надав нам сил, та надихнув боротися за своє життя. (Brant 1989: 86–87).

5. Постійний пошук їжі

Відомо, що в надзвичайних ситуаціях їжа є первинною необхідністю, а її відсутність стає головною причиною страждань. На відміну від тих жертв Голокосту, яких депортували до різних концтаборів, де їх систематично морили голодом, службовцям трудових загонів було трохи легше. По-перше, незважаючи на суворі умови існування, що ми описали вище, службовці не мешкали у постійних місцях масової концентрації людей, таких як табори. По-друге, вони часто переміщувалися з місця на місце, а по дорозі часто знаходили орані поля або їстівні овочі, фрукти чи ягоди, як у випадку описаному в розповіді Андора Саламона (Salamon in Rosen 1994, "Appendix," 80). І по-третє, особливо це стосується тих, кого відправили на східний фронт, службовцям часто наказували виконувати сільськогосподарські роботи на полях біля сіл, що зустрічалися по маршруту пересування армії. За роботу вони часто отримували харчі від селян. Багато оповідачів прославляють щедрість, людяність та добропорядність цих простих працьовитих людей. Тим не менш, більшість службовців страждали від голоду та недоїдання, особливо наприкінці війни. Так про це розповідає у своїх спогадах Гілель Данціг: "Серед нас розвилася справжня істерія голоду. Їжа стала головною темою наших розмов вдень і наших снів вночі". (Dantsig 1976: 49). Таким чином, так само як і в'язні концтаборів службовці з великими зусиллями йшли на різні "оборудки", щоби не померти з голоду. Втім, такі угоди часто зривалися через військових, як сталося, наприклад, у приведеній вище історії з розчавленою картоплею зі спогадів Андора Саламона (Salamon in Rosen 1994, "Appendix," 81). Адже так само як і у випадку з працею та дисципліною головною метою залишалося виснаження та знищення службовців.

6. Вшанування померлих товаришів

Страшним, але запланованим результатом описаних механізмів — виснажливої праці, знущання та нестачі необхідної провізії — став величезний рівень смертності серед службовців. Багато з них стали жертвами нещасних випадків на роботі, вибухів мін, жорстокого биття, довільних розстрілів, голоду та хвороб, — не враховуючи смерті пов'язані з бойовими діями. Насправді, зіткнення зі смертю інших євреїв-службовців — часто родичів або близьких друзів — стало критичним досвідом для тих, що вижили. Відповідно, їхні оповіді сповнені описами смертей інших страждальців — у різних обставинах і в різний спосіб. Ця стаття занадто коротка, щоб охопити повний огляд причин смерті, типів опису жертв та шляхів посмертного вшанування в розповідях колишніх службовців. Лише розповідь Андора Саламона дає нам такі приклади: чоловіка розстрілюють лише за те, що він не дозволив солдатові забрати його особистий рюкзак (Salamon in Rosen 1994, "Appendix," 70); солдати розстрі-

люють рабі та його учнів, рабі виживає та повертається додому, але потім його депортують до Аушвіцу, де він і помирає (Salamon in Rosen 1994, "Appendix," 72, 73); друг Андора помирає від тифу, після того як відмовився обміняти дорогоцінну обручку на глечик молока (Salamon in Rosen 1994, "Appendix," 75, 76); інший чоловік намагається продати свій перстень, але його знаходять та розстрілюють на місці (Salamon in Rosen 1994, "Appendix," 83); ще двох чоловіків розстрілює есесівець через те, що вони побилися за банку консервів незадовго до кінця війни (Salamon in Rosen 1994, "Appendix," 87). На додаток до багатьох таких описів Андор більш докладно розповідає про зникнення свого брата. Коли брат захворів, він — всупереч пораді Андора — вирішив піти до найближчого шпиталю, і після цього безслідно зник (Salamon in Rosen 1994, "Appendix," 71). Інші колишні службовці також розглядають свою розповідь як можливість вшанувати пам'ять своїх братів або братів своїх близьких друзів (Moshe Stern in Rosen 1994, "Appendix," 247; Ludwig Weiss and Ze'ev Kest in: ІАФО; Архів проекту по вивченню євреїв Закарпаття, папка Weiss, no. 1 та папка Kest, no. 2, відповідно) або інших товаришів.

Хоча всі ці тексти не можна привести у цій статті, попередній аналіз та типологія їхніх компонентів і акцентів можуть пролити світло на їхню функцію як актів вшанування в контексті всього загалу оповідей колишніх службовців. У більшості випадків оповіді-вшанування включають повне ім'я головного героя, а часто і докладні відомості про нього, такі як місце народження або проживання, сімейний стан та довоєнну професію або рід занять. Цей акт ідентифікації одразу видає інтенцію, функцію та мету вшанування. Іноді акцент зміщується на втрату високого соціального статусу, який чоловік мав до війни, та принижене становище під час служби, як у випадку з рабі в розповіді Андора Саламона або у спогадах колишнього головного бухгалтера Англо-угорського банку в Угорщині (Moshe Stern in Rosen 1994, "Appendix," 246). Цей аспект підкреслює трагічний тон та атмосферу оповіді. Оповідач також часто описує обставини смертей, які у більшості випадків були довільними або виходили з жорстоких умов служби. Утім, в деяких випадках припускається, що жертва заплатила життям за нездатність пристосуватися до нової реальності навколо. У цьому оповідь-вшанування наближається до народної балади чи літературної новели, які також розвиваються навколо первинного нерозуміння чи вади (Gerould 46, Springer). Але треба враховувати, що на відміну від типових героїв творів цих жанрів євреї в страшних умовах загонів примусової праці та Голокосту фактично не могли самі розпоряджатися своїм життям, навіть якщо вони діяли з надзвичайною обережністю та вигадливістю.

Коли колишній службовець описує фатальну помилку або якусь ваду жертви, це часто слугує посиленню його особистого образу вмільця, який поводився в тих самих обставинах інакше і в результаті вижив. Цей аспект ми ще пригадаємо у розгляді загального осмислення колишніми службовцями свого досвіду під час Голокосту (у підрозділі 9), й особливо того, що вони самі називають "гострим чуттям виживання". Зрештою, оповідач може виражати своє потрясіння та біль у таких виразах як: "ви собі уявляєте, як ми почувалися". Ці зауваження мають загальний та непрямий характер, як стає зрозуміло зі, скажімо, використання займенників "ви" та "ми" замість "я". Це може бути результатом гендерних конвенцій або травматичного відбитку особистого досвіду оповідача, який не може виразити словами свої потрясіння та біль, і ніколи не пояснює, що саме він відчував та відчуває (Caruth 1996, LaCapra 2001). Нарешті, оповідь-вшанування є більш ніж певною метою або твердженням, вона є екзистенціальним жестом, за допомогою якого оповідач символічно увічнює своїх загиблих братів та друзів, просто проговорюючи їхні імена та описуючи їхні смерті.

7. Вшанування пам'яті інших євреїв

Окрім померлих товаришів по трудовим загонам оповідачі також пригадують інших євреїв, свідками смерті яких вони були. Як не жахливо, але декотрі службовці були змушені допомагати у депортації, ув'язненні та похоронах своїх братів, або брати участь у пов'язаних

з цим будівельних роботах. У приведених нижче оповідях можна побачити певні проблиски того болю та моральної роздвоєності, що відчували службовці при зіткненні з долею свого народу. Олександр Штейнберґер з Надьвараду в Трансільванії, ветеран східного фронту, пригадує таке:

“Коли нас призвали на службу, мого батька інтернували до табору, який називався Ґарань. Тільки-но я про це почув, я одразу ж прийшов на прийом та попросив дозволу піти попрощатися з батьком [перед тим, як ми поїдемо на східний фронт]. Я отримав дозвіл і поїхав [до нього] з моїм жовтим значком [який позначав єврея з армійського трудового загону] на руці та в армійському береті без будь-якої офіційної емблеми армії чи частини. Ми поговорили з батьком, нехай він спочиває з миром, лише п’ятнадцять хвилин. За єврейською традицією батько поклав долоні мені на голову і благословив мене. Більше я його не бачив. (Alexander Steinberger in Rosen 1994, “Appendix,” 207).

Барух Цахор описує біль та жах, які він відчув, коли побачив пусті вулиці й домівки євреїв в закарпатському місті Хуст:

Якщо б мене побили дулом гвинтівки, мені було б легше, ніж йти по цим вулицям і бачити домівки євреїв, що лише кілька місяців тому були сповнені життя і дітей. Тепер євреїв забрали, один дім за іншим, село за селом уздовж ріки. Раніш тут жили бідні й набожні юдеї, в цих селах, якими я проходив стільки разів, а тепер тут не було жодної живої душі. Всі оселі збезлюділи, а добро було пограбоване місцевим населенням. З важким серцем я зайшов до одного пограбованого дому. Залишилися лише молитовні книжки і Біблії та сімейна фотографія, на якій було багато малих дітей. Все що я знав про них, це те, що вони ніколи не повернуться до свого бідного дому” (Tsachor 1997: 52, 53).

Моше Московіц розповідає про свою службу в Угорщині:

“Одного разу [під час союзних бомбардувань, коли службовцям дозволялося покинути роботу та шукати схову] один мій друг цим скористався і пішов на ферму своїх батьків, яка була розташована неподалік. Скоро він повернувся приголомшений. Він сказав нам, що місцеві селяни вже конфіскували і захопили ферму [після того, як його батьків депортували до Аушвіцу] та грозилися убити його, якщо він миттю не зникне з очей. Це була головна причина, чому ми не намагалися втекти зі служби, навіть коли у нас була можливість” (Moskovitz 1997: 91).

Гілель Данціг пригадує євреїв, яких він зустрів, коли його підрозділ пересували на схід:

Декотрі з них ховалися під фургонами, і коли намагалися наблизитися до нас, сильно сутулилися, [щоби видаватися менше]. Ми вийшли з поїзду і побачили двох жінок з трьома дітьми, у всіх на пальтах були похмурі жовті зірки Давида. [Це були] польські євреї, і вони звернулися до нас на їдиш. У них були бліді замучені обличчя. Вони попросили хліба. Ми полізли до своїх ранців і дали їм консерви та сигарети з наших запасів, тоді вони в нас ще були (Dantsig 1976: 37).

Анонімний оповідач, який називає себе Алексом, служив у батальйоні, який працював на північ від Будапешту. Він згадує: “Одного дня вони розділили нас на маленькі групи. Ми все ще не знали, навіщо вони нас туди привезли. Вони дали нам знаряддя й наказали копати вигрібну яму, а потім ми поставили паркан навколо неї. Тільки потім ми дізналися, що насправді ми будували гетто для євреїв з тієї місцевості”. (Alex 16, анонімний рукопис). Долю тих, кого не забрали до трудових загонів підсумовує Сандор Фішер, мешканець Будапешту, який служив на території Угорщини: “З тих, кого не забрали в армію, вижили лише одиниці, більшість загинула під час Голокосту. Тут [в Угорщині] вони забрали батьків, братів, сестер, дружин, всіх, хто залишився вдома. Вони посадили їх у вагони для худоби та відвезли в Аушвіц-Біркенау, и зробили там з ними всі ті страшні речі, про які ми тепер все знаємо”. (Fischer in Rosen 1994, “Appendix,” 297). Відсторонений псевдоісторичний дискурс Фішера помітно відрізняється від елегійного тону Штейнберґера, Данцига й Цахора. Між цими двома крайностями ле-

жать технічно-практичні дискурси Московіца й Алекса. Втім, яким би не був тон чи настрій, всі колишні службовці були свідками смертей та знищення свого народу — близьких родичів чи зовсім чужих людей — і відчувають біль від своєї ролі або навіть віддаленої участі в цих нелюдських ситуаціях. У цих випадках їхній жереб здається кращим, але, коли врахувати загальний результат війни, зрозуміло, що усім їм була заготована однакова доля, яку вони насправді й розділили.

8. Усвідомлення парадоксальності своєї функції та долі

Поза сумнівом, найболючіші та найгіркіші спогади тих колишніх службовців, які були змушені безпосередньо допомагати у вбивстві інших євреїв. У таких випадках усвідомлення того, що вони є одночасно і злочинцями (які служать Вісі), і жертвами (представниками єврейського народу, який сили Вісі мали знищити) вражало їх. Інакше, в більшості оповідей це усвідомлення відкидається, замовчується чи присутнє тільки імпліцитно. В одному такому описі з документальної книги Рендольфа Брема колишній службовець розповідає про свою роль у депортації євреїв з угорського міста Кьорьошмезо. В цій розповіді сама мова свідчить про біль та розкаяння оповідача. Він використовує множинні та загальні займенники "ми", "вони", "їх" замість того, щоби вказати імена учасників подій, дієслова в пасивному стані замість активного, а також неодноразово підкреслює, що службовці в той момент не знали мети своєї роботи (так само як і в розповіді "Алекса") (Braham 1995: 7). У цьому контексті ми маємо враховувати, що факт змушеної участі службовців у геноциді свого народу пов'язаний з базовим питанням їхньої "угорсько-єврейської" самоідентифікації та довго плеканої вірності угорській державі, про яку ми казали раніше. Фактично в таких випадках службовці були змушені відректися та буквально знищити єврейську складову своєї загалом дуальної самоідентифікації та під загрозою смерті поводитися *виключно* як угорці. І все це в той самий час, коли угорський державний апарат розглядає їх як знецінених людей другої категорії, заплямованих або просто *євреїв*, як це формулюється в промовах їхніх командирів та підтверджується загальним ставленням до них.

Відсутнє або часткове усвідомлення цієї несправедливої ситуації в розповідях колишніх службовців пов'язане з тим, що в тих екстремальних ситуаціях вони не мали свободи морального або дієвого вибору. Навпаки, їх систематично зводили до стану слабких, заляканих, замучених та безсловесних рабів своїх командирів та всієї нелюдської політичної системи. Цей стан формує їхні погляди навіть в ретроспективі, коли вони розповідають про своє життя через багато років після Голокосту. На цьому фоні чітке вираження їхньої парадоксальної ситуації приходить лише з вуст інших: російських партизан або їхніх прибічників в селах. Гілель Данціг описує в своїх спогадах такий напружений діалог з сином селянина, в якого вони жили:

"Ні, а хто ви насправді? Солдати чи раби? Як це поєднується — угорський військовий берет та [жорстоке] ставлення, яке ви від них отримуєте?" Він вислухав мої пояснення з іронічною посмішкою: "Ваші антисеміти — боягузи. Вони думають, що можуть прикрити своє варварство цивільним законодавством. Якщо вони дали вам військові берети, чому ж вони не дали вам зброї?" (Dantsig 1976: 96).

Хоча слова співрозмовника Данцига приведені чітко й конкретно, його особисті "пояснення" не сформульовані (так само як і емоції Андора Саламона щодо смерті його товаришів). Ми можемо лише здогадуватися, що саме сказав тоді Данціг, і чи була його відповідь зіставною з твердженнями його співрозмовника. Напевно Данціг та багато інших угорських євреїв ще не досягли такої позиції, з якої вони могли б озирнутися на свою болісну історію під час Голокосту та сформулювати її в критичних виразах.

9. Осмислення досвіду служби через загальні та єврейські цінності та історію

Замість прямих звинувачень на адресу угорців єврейські службовці зазвичай вдаються до двох інших типів дискурсу: опису особистих джерел сили або кінцевого шляху до виживання, та/або

більш загального опису своїх релігійних або політичних поглядів на долю єврейства в Діаспорі, або в Другій світовій війні та Голокості, або поєднання обох. Описуючи історію свого виживання, колишні службовці схиляються до концепції чуда в її народно-релігійному сенсі. Барух Вейс використовує такі слова як "перше чудо", "друге чудо, що сталося зі мною" і так далі в своїй оповіді, пояснюючи обставини, які дозволили йому врятуватися з небезпечної ситуації (Weiss in Rosen 2004 *In Auschwitz We Blew the Shofar*, 191–199). Йозеф Аарон Брант зосереджується на своєму благочесті та виконанні юдейських релігійних настанов (*міцвот*), незважаючи на будь-які випробування (Brant 1989: 73). Потім він описує, як завдяки кмітливості йому вдалося дістати трохи тютюну та обміняти його на їжу. Він закінчує цю розповідь словами: "От так я був врятований, з Божою поміччю, від неминучої смерті від голоду" (Brant 1989: 83). Здається, що для цього оповідача, який залишається ортодоксальним юдеєм, його релігійні догмати та практики стають певним якорем в інакше неприйнятному та незрозумілому світі.

Зеев Зімроні також походить з побожної родини і так само пов'язує свій страшний життєвий досвід з релігійними міркуваннями. Він описує дві пов'язані одна з одною дивовижні події, які сталися з ним самим. У першому сценарії всім євреям, які виглядають фізично хворими або пораненими наказано з'явитися на переклик, скоріш за все, щоби знищити їх, оскільки вони стали непридатні для важкої праці. Зеев певен, що йому настав кінець, оскільки в нього сильно поранена нога. Від страху в нього починається діарея і він біжить до туалету, який стоїть на певній відстані. Коли він повертається, хворі й поранені вже мертві: їх всіх розстріляли біля сусідньої платформи. Друге чудо стається, коли він прокидається наступного ранку та бачить, що його рана затягнулася, хоча до того вона довго боліла і не заживала. При цьому Зеев зовсім приголомшений і може тільки процитувати 117 вірш 118-го розділу Псалтирі: "Підкріпи Ти мене і спасуся, і я буду дивитися завжди в Твої постанови!" [Прим. пер. — тут і далі цит. за перекладом І. Огієнка].

Інші оповідачі надають менше ваги релігійним аспектам і цінностям, але підкреслюють свої особисті сили, кмітливість, оптимізм або те, що вони називають "гострим чуттям до виживання". За словами Моше Московіца: "Коли я побачив, що сталося, я запитав себе, що мені робити зараз. Гостре чуття до виживання допомагало мені мислити обережно й дійти правильних висновків, бо інакше, я знав це, я поплачуся життям за найменшу помилку" (Moskovitz 1997: 97; див. також: Shmerler in Meizlish and Shefi без дати: 77, Dantsig 1976: 62, Ernő Lazarovich in Rosen 1994, "Appendix," 327).

Окрім особисто релігійного або екзистенціального дискурсу оповідачі досягають більш загальних концептуалізацій. Дехто намагається пов'язати Голокост та свої особисті страждання з традиційною єврейською юридичною системою. Карой Краус з Будапешту, який служив на території Угорщини, каже так:

Щодо Голокосту — я не хочу говорити великих слів, але я приймаю волю Господа та Його вирок. Коли я питаю "Чому саме я?", я знаю: тому що "Бог заздрісний (...) карає провину батьків на синах, на третіх і на четвертих поколіннях" (Повторення закону, 5:9). Я знаю, що мене включено до третього та четвертого покоління, і тому моя доля поранила мене — чи то службою, чи то втратою родини, бо багато хто з моєї родини загинув (Krausz in Rosen 1994, "Appendix," 355).

Моше Штерн, який втратив під час Голокосту всю свою першу родину — дружину та трьох дітей, пропонує комбіноване релігійно-політичне пояснення:

Єврейський народ був схильний до знищення з самого свого народження, а особливо з часу Руйнації давнього Єрусалиму. Я завжди це знав, бо читав про іспанську інквізицію, вигнання з Іспанії, погроми у Східній Європі. Я про все це знав. І коли нас повернули [віддали] Угорщині, ми повірили, що угорське єврейство не зазнає того, що сталося з польським єврейством. Ми помилялися. Це дуже боляче для мене, бо в школі нас вчили, що

ми — угорці, в першу чергу — угорці, і лише після того — євреї. (Stern in Rosen 1994, "Appendix," 251).

На відміну від стратегії приреченості, яку використовують ці два оповідачі, Сандор Фішер торкається питання єврейської самоідентифікації та страждань з об'єднаного соціологічно-культурно-політичного погляду:

В Угорщині завжди існував "кухонний антисемітизм". Влада навіть і не намагалася його приборкати. Було важко приховати потенціал євреїв, важко не виділятися. Люди тільки й бачили, як євреї ставали багатими, отже вони говорили, що євреї нагромаджують гроші, а потім дають їх в борг під проценти. Вони не могли збагнути того, що відкрили їхні великі письменники: що угорське панство було ліниве та розбещене, вони пирували й розтринькували всі гроші, а потім йшли до євреїв за позикою. Багато романів та п'єс написано про це. А правда в тому, що євреї, як правило, не пили, не напивалися. Угорські селяни — ті навпаки, сильно пили. Угорські селяни та робітники ледве могли заробити на життя, а потім пропивали все, що заробляли. Наші [християнські угорські] поети описують, як дружини волокли [п'яних чоловіків] додому з корчми чи кофейні після того, як вони пропивали там свою тижневу зарплатню. Іншими словами, тут існувала сильна соціальна напруга, і була одна група, яку можна було звинуватити у всьому — євреї. А євреї тільки жили помірно, і говорили, що навіть якщо доведеться роками жити на хлібі й цибулі, вони все одно закінчать навчання в університеті. (Fischer in Rosen 1994, "Appendix," 303, 304).

У цих кількох реченнях Сандор Фішер підсумовує сутність напруги між єврейським та угорським населенням країни в передвоєнні роки. З одного боку, євреї виступали як енергійна і творча сила, з іншого, їхні досягнення викликали заздрість та ненависть в їхньому оточенні. Оскільки вони ніколи не були "нормальними" угорцями, а тільки маргінальною, частково корисною, а частково — підозрілою етнічною меншиною. Отже скільки б вони не намагалися переконати себе, що вони "в першу чергу — угорці, і лише після того — євреї" (Moshe Stern in Rosen 1994, "Appendix," 251), їх ніколи б не прийняли як "справжніх" угорців. Замість того, їх використовували як робочу худобу, бездушні предмети та інструменти, як було показано вище в, так би мовити, каталозі страждань службовців з трудових загонів. У найгіршому випадку, їх посилали одразу на смерть, як і більшість угорських євреїв.

Висновки: Досвід та розповідь колишніх службовців в контексті страждань та переслідувань євреїв під час Голокосту

Виходячи з докладного вивчення досвіду угорських євреїв-службовців, ми можемо дійти кількох загальних висновків. По-перше, хоча сама служба спочатку представлялася угорською владою — та початково так і сприймалася євреями — як шлях до виживання, насправді вона виявилася навіть більш руйнівною, ніж систематичне знищення угорського єврейства під час Другої світової війни. По-друге, всупереч цим фактам, більшість колишніх службовців не схильні відкрито визнавати їх. По-третє, хоча служба в угорських трудових загонах була статистично такою ж смертоносною, як і ув'язнення у нацистських концтаборах, між цими двома досвідами є суттєві розбіжності: вік і стать жертв, тотальність — або ступінь — масового ув'язнення та ізоляції від навколишнього світу, а також можливість пересуватися в просторі та іноді здобувати їжу та інші необхідні речі. В усіх цих аспектах службовці мали більше можливостей вирішувати свою долю та боротися за виживання навіть в найважчих умовах, ніж в'язні концтаборів. По-четверте, під впливом всіх цих розбіжностей службовці могли краще зберігати свою людяність та гідність. Цим можна також пояснити те, що вони уникають прямих звинувачень на адресу угорської влади, яка так з ними обійшлася. Головною метою цієї статті є спроба сформулювати послання приховане в розповідях колишніх службовців, озвучити їхній гнів, протест та розчарування від того, що вони пережили.

Alex's Memories (anonymous manuscripts without details) [на івриті].

Améry, Jean. At the Mind's Limit: Contemplations by a Survivor on Auschwitz and its Realities (trans. Sidney Rosenfeld and Stella P. Rosenfeld). — Bloomington, Indiana: Indiana UP, 1980.

Baumel, Judith (Esther) Tydor. "Social Interaction among Jewish Women in Crisis during the Holocaust: A Case Study" Gender and History, vol. 7 (April 1995). 64—84.

Bennett, Gillian. Narrative as Expository Discourse,// Journal of American Folklore, vol. 99 (1986), (1986). P. 15—34. 415—34.

Braham, Randolph L. The Holocaust in Hungary: a Historical Interpretation of the Role of the Hungarian Radical Right // Societas, vol. 2 III (1972). — P. 195—220.

Braham, Randolph L. The Hungarian Labor Service System, 1939—1945. — New York: Columbia UP, 1977.

Braham, Randolph L. The Politics of Genocide: the Holocaust in Hungary, 2 vols. — New York: Columbia UP, 1981.

Braham, Randolph L. The Wartime System of Labor Service in Hungary — Varieties of Experience. — New York: Columbia UP, 1995.

Brant, Yosef Aharon. In the Secrecy of Sacredness [Be-seter ha-madregah]. No place indication: author's edition, 1989 [на івриті].

Caruth, Cathy. Unclaimed Experience — Trauma, Narrative, and History. — Baltimore: The Johns Hopkins UP, 1996.

Dantsig, Hilel. In the Shadow of Horses — with Labor Battalions of Hungarian Jews in the Russian Front [Be-tsel susim]. — Tel Aviv: Beit Lochamei Hagetaot and Hakibbutz Hameuchad, 1976 [на івриті].

Fialkova, Larisa and Maria Yelenevskaya. Ex-Soviets in Israel — from Personal Narrative to a Group Portrait. Detroit: Wayne State UP, 2007.

Gerould, Gordon H. The Ballad of Tradition. New York: Oxford UP, 1957.

Givon, Yoseph. Hungarian Stories [Sipurim hungariyim]. — Tel Aviv: Yaron Golan, 1998 [на івриті].

Gutman, Israel, ed. in chief. Encyclopedia of the Holocaust. — New York; London: Macmillan Publishing Comp., Collier Macmillan Publishers, 1990.

Kaivola-Bregenhøj, Annikki. Factors Influencing the Formation of Narration. Studia Fennica, vol. 33 (1989). — P. 73—89.

Klein, Yoseph H. Joseph's Dream — My Life Story from Slavery to Redemption on the Background of the 20th Century Events. — Jerusalem: author's edition, 1990 [на івриті].

Labov, William. Language in the Inner City: Studies in the Black English Vernacular. — Philadelphia: U of Pennsylvania P, 1972.

La Capra, Dominick. Writing History, Writing Trauma. — Baltimore: the Johns Hopkins UP, 2001.

Lappin, Eleonore. The Death Marches of Hungarian Jews through Austria in the Spring of 1945 (trans. Willian Templer) Yad Vashem Studies, vol. 28 (2000). P. 203—242.

Meizlish, Shaul and Yaakov Shefi (eds.). Song of David — Life Chapters of David Shmerler [Shirat david: pirkei hayim shel dovid shmerler, zikhrono leberakha]. (Petach Tikva: Author's edition, no date [на івриті].

Moskovitz, Moshe. Jews of a Different Sort — from a Small Village in Carpatho-Russia through Hardships to Israel [Yahadut aheret: mikfar katan bekarpato-rusiah leyisra'el]. — Kibbutz Lehavot Habashan: Lehavot Productions, author's edition, 1997 [на івриті].

Rosen, Ilana. The Holocaust at the Center of Life: A folkloristic Analysis of Life Histories Told by Hungarian-Speaking Holocaust Survivors — Thesis Submitted for the Degree: Doctor of Philosophy. — Jerusalem: Hebrew U Central Library, 1994 [на івриті].

Rosen, Ilana. There Once Was... — the Oral Tradition of the Jews of Carpatho-Russia. — Tel-Aviv: the Diaspora Research Institute at Tel Aviv U, 1999 [на івриті].

Rosen, Ilana. In Auschwitz We Blew the Shofar — Carpatho-Russian Jews Remember the Holocaust. Jerusalem: Yad Vashem and the Hebrew U at Jerusalem, 2004 [на івриті].

Rosen, Ilana. Women and Time in the Life Histories of female Holocaust Survivors from Hungary. Cadernos de Língua e Literatura Hebraica, vol. 4 (2004). — P. 36—48.

Rosen, Ilana. Sister in Sorrow — Life Histories of Female Holocaust Survivors from Hungary. — Detroit, Michigan: Wayne State University Press, 2008.

Sanbar (Zandberg), Moshe. My Longest year: in the Hungarian Labor service and in the Nazi Camps edited with a historical survey by Livia Rothkirchen. — Jerusalem: Yad Vashem, 1968 Hebrew edition at Jerusalem: Yad Vashem, 1967.

Springer, Mary Doyle. Forms of the Modern Novella. — Chicago: U of Chicago P, 1975.

Stahl, Sandra K. Dolby. Literary Folkloristics and the Personal Narrative. — Bloomington: Indiana UP, 1989.

Szalai, Anna. "Will the Past Protect Hungarian Jewry? Responses of Jewish Intellectuals to Anti-Jewish Legislation", Yad Vashem Studies, vol. 32 (2004). — P. 171—208.

Szita, Szabolcs. "The Jewish Labor Service System of Hungary" (In Hungarian, with an English summary). The Holocaust in Hungary: Fifty Years Later, eds. Randolph L. Braham and Attila Pók. — New York: Columbia UP, 1997 P. 329—436.

Tsachor, Baruch. I was No Hero [Lo hayiti gibor]. Kibbutz Dalia: Ma'arechet, 1997 [на івриті].

Zimroni, Ze'ev. The Path of Suffering, Sorrow... and Rescue. No place indication: author's edition, 1987 [на івриті].

РЕГІОНАЛЬНІ ОСОБЛИВОСТІ БАЛАД УКРАЇНЦІВ РУМУНСЬКОЇ ДОБРУДЖІ

Ганна Лєснікова

Народні балади посідають одне з визначних місць серед жанрів пісенного фольклору. Їхнє вивчення як окремого жанру почалося в європейській науці у кінці XVIII ст., в Україні – на початку XIX ст. М. Максимович, М. Маркевич та М. Костомаров увели термін «балада» в українську наукову традицію для позначення пісень окремого жанру [7, 142]. У народі такі пісні визначалися як «сумні пісні», «довгі пісні», «пісні про отруєння невістки» і т. д. Одними з перших ґрунтовних розвідок у дослідженнях українських балад є праці О. Потебні про найдавнішу записану баладу «Ой Дунаю, Дунаю, чому смутен течеш?» та «Пояснення малоруських і споріднених народних пісень» [13, 320].

Вивченням окремих баладних сюжетів займалися М. Драгоманов [8, 67, 68], М. Сумцов [19, 241–261], Ц. Нейман [16, 347–390], І. Франко, В. Доманицький, В. Гнатюк [4, 249–256], Ф. Колесса [12, 109–163], Ю. Яворський. Порівняльне вивчення баладних сюжетів продовжилося за радянських часів і активізувалося в 50-х роках [1, 73–102].

В українській науці в цей час було започатковано декілька нових напрямів дослідження балад, а саме: розгляд їх на національному тлі історичних подій, соціально-побутових умов тощо; дослідження джерел походження та міжетнічний рух сюжетів жанру; вивчення історії жанру; дослідження балади у системі жанрів народнопісенної творчості.

Узагальнювальною працею у вивченні пісень цього жанру можна вважати монографію О. Дея «Українська народна балада» [6, 1–163]. Автор спробував здійснити облік усього фонду баладної пісенності українського народу у вигляді відповідно класифікованої системи сюжетно-тематичних означень типів балад, проаналізував сюжетику і поетику жанру, розкрив роль народних балад у сюжетному збагаченні художньої літератури. Ґрунтовними розвідками є також монографія Н. Нудьги «Українська балада» [17], де автор досліджує переважно літературну баладу, і праця С. Грици «Мелос української народної епіки» [5], яка розкриває особливості історії та мелодики баладних пісень в контексті інших жанрів ліро-епічного фольклору.

Стосовно регіональних досліджень балад зазначимо, що на сьогодні відомі лише збірки балад із Закарпаття [15; 9] та декілька фольклористичних розвідок [14, 121–156], зроблених за матеріалами цього регіону. Наше вивчення балад українців румунської Добруджі є спробою започаткувати новий напрям дослідження пісенного фольклору в цілому, який знаходиться в царині етнографічних, історичних, лінгвістичних та фольклористичних знань. Ми вивчаємо пісню певного регіону у контексті з його історією, культурно-побутовими та географічними особливостями і відстежуємо, яким чином його специфіка відображається у пісенному фольклорі.

Регіональні особливості пісенного фольклору, і баладних пісень зокрема, можна, на наш погляд, досліджувати на трьох рівнях, а саме: жанровому, сюжетно-поетичному та лексичному. Перший рівень дослідження дозволяє нам з'ясувати особливості функціонування й умови розвитку пісенного жанру в регіоні, актуальність виконання і причину зникнення тих чи інших тематичних груп усередині жанру. Другий рівень дає можливість вивчати регіональні варіанти загальноукраїнських сюжетів та формування місцевих сюжетів, що відображають специфіку регіону, з'ясовувати, які герої і чому є характерними для регіону, досліджувати особливості регіональної поетики баладних пісень. Третій рівень передбачає виокремлення в пісенних текстах балад лексем, безпосередньо пов'язаних з культурно-побутовими та природно-географічними особливостями регіону.

Джерельною базою нашого дослідження став пісенний фольклор, зібраний протягом 70-90-х років XX ст. серед українців Добруджі румунським фольклористом (українцем за походженням) Віргілієм Ріцком. Пісні були впорядковані й видані двома окремими збірками у Бухаресті [18; 10]. Серед них окрему групу (понад 90) становлять балади, які і стали об'єктом нашого дослідження.

Записані у Добруджі українські балади посідають, на наш погляд, одне з головних місць у ліро-епічній поезії задунайців. Це підтверджує той факт, що, розглядаючи наявний матеріал, ми знаходимо тут варіанти балад із сюжетами як найдавнішого походження, так і більш пізнього. До першої групи належать балади, в яких відображено дохристиянські вірування праслов'ян і які побудовані на прийомі метаморфози — перевтіленні людини у дерево, пташку. До таких пісень можна віднести баладу про перетворення свекрухою ненависної невістки у тополю [1, 104]. На теренах України існує чимало варіантів згаданої пісні, але цікавим є той факт, що серед задунайців побутує майже не трансформований подільський варіант балади. Явище метаморфози ми зустрічаємо також у баладі про дівчину, яка була видана заміж за нелюба і, не витримавши важкої долі, перетворилася на пташку і повернулася до рідної матері у садок. Загалом ця балада відповідає загальноукраїнській традиції, але поряд з цим спостерігаємо варіативність сюжету і відповідну зміну в композиції твору. До найдавнішого шару відноситься також балада про кровозмішання, найпоширеніший сюжет якої — дев'ять розбійників і їхня сестра не пізнають одне одного, і відбувається інцест. Показово, що серед балад задунайців ми не фіксуємо відповідного сталого сюжету і характерної для такої балади поетики. На наш погляд, у результаті процесу контамінації на теренах фольклорного простору Добруджі відбулося злиття цієї балади з сюжетом балади турецько-татарського періоду про обусурманену дочку, що намовляє чоловіка-турка вбити рідну матір, яка потрапила в полон і стала рабинею в дочки. Таким чином, маємо оригінальну баладу «Мала мати одну дочку» з новим сюжетом та відповідною поетикою, яку можна зарахувати до пісень, котрі є регіональним фольклорним явищем, надбанням українців румунської Добруджі.

Серед балад задунайців виділяємо й такі, що розкривають тему підмови дівчини на мандрівку, яка завершується для неї трагічно. Найбільш відома балада на всій території України також балада про Галю та козаків-зводителів. Дану тему досліджував ще на початку XX ст. К. Квітка у праці «Українські пісні про дівчину, що помандрувала з зводителем» [11, 73—102]. Він вважає, що цей сюжет пов'язаний зі звичаєм викрадання дівчини з метою шлюбу, що був зафіксований на Україні ще Г. Бопланом у XVII ст. [2, 89]. Мотив спалення дівчини разом з сосною, за спостереженнями дослідників, пов'язаний з язичницькими жертвоприношеннями. Цей ритуал вважався шлюбом дівчини з божеством, тому і досі у весільній ліриці зустрічається образ дівчини під палаючою сосною («Горіла сосна й палала»). Пізніше звичай спалювання отримав інше семантичне навантаження і поширився як кара за жіночу невірність та втрату цнотливості до шлюбу [13, 311]. Очевидно, саме такий випадок описаний у баладі «Їхали козаки», яку ми фіксуємо серед пісенного матеріалу задунайців.

Деякі баладні пісні, характерні для загальноукраїнської традиції, ми не знаходимо у Добруджі. Можливо вони були втрачені місцевими українцями внаслідок інтенсивного відтворення історичних реалій у межах поліетнічного культурного середовища. До останніх можна віднести балади про інцест матері з її рідними синами; балади турецько—татарського періоду про проводи козака на війну з магічним провіщенням його загибелі; власне історичні балади — про Бондарівну і пана Каньовського, про Лимерівну та ін.

Найпоширенішим сюжетотворчим чинником баладних пісень українців румунської Добруджі, за нашими спостереженнями, є чаклунство в усіх його проявах з описом про-

цесу самого чаклування і його наслідків. Як правило мотив отруєння чарами характерний для балад на тему кохання та дошлюбних стосунків. Незважаючи на те, що ми не знаходимо в палітрі «сумних добруджанських пісень» жодної варіації на найбільш популярну серед українського фольклорного простору баладу про чарівне тройзілля, маємо сюжети з мотивом отруєння («На жовтім пісочку», «Чорна хмарка наступає» та ін.), зустрічаємо декілька варіантів відомої балади «Ой не ходи, Грицю та й на вечорниці», причому деякі з них є ліричними піснями, але внаслідок появи мотиву отруєння й розширення сюжету, вони на місцевому ґрунті трансформувалися у баладні пісні («Ой ти, Грицю, Грицю» та ін.). Деякі з них, на наш погляд, сформувалися у зазначеному регіоні, а інші, можливо, є надбанням загальноукраїнським, але збереглися лише у цій місцевості, набули регіонального звучання і на сьогодні є фольклорною ознакою лише українців за Дунаєм. До останніх можна, зокрема, віднести балади «А в городі у Варшаві», «Летів орел через сад». Мотив отруєння чарами хлопця у пісні «А в городі у Варшаві» розкриває протистояння і ворожнечу між поляками та українцями. За сюжетом балади, на перший погляд, традиційним, головного героя, українця за походженням, що прибув до Варшави, отруїла зіллям місцева дівчина. Знаковість цього сюжету, що допомагає зрозуміти його історичне звучання, розкривається через такі символи: епітет «вража» по відношенню до героїні, що підкреслює її приналежність до українських ворогів; неукраїнський напій «ром», в який було підмішане зілля; епітет «наш» щодо головного героя і відповідно «город Варшава» — всі ці елементи, нанизані на традиційний мотив, вдало розкривають одну зі сторінок української історії.

Баладна пісня «Летів орел через сад» є фольклорною одиницею найпізнішого походження, оскільки у ній певним чином зайшли своє відображення події Першої світової війни та участь у ній українського народу. Примітно, що розкриття цих історичних подій також відбувається через реалізацію вищезгаданого мотиву. Знаковими символами сюжету, що дають можливість саме таким чином інтерпретувати текст пісні, є такі: місце, у якому хоче померти отруєний хлопець — «Там, де три якоря лежать, один руський (український. — *Г. В.*), а другий французький, третій — руского царя», є, на нашу думку, символом однієї з ворогуючих сторін — «Антанти»; «руський» якір виступає символом українського народу, який у цій війні відстоював інтереси Англії та зазначених у пісні Росії та Франції; «пиво» — традиційний напій німців, у який і було підмішано зілля, символізує одного з агресорів Троїстого союзу — Німеччину.

Серед українського фонду балад не було зафіксовано аналогій до баладних українських пісень «А в городі у Варшаві» та «Летів орел через сад», що дозволяє говорити про їхнє місцеве походження.

Чимало поширених у Добруджі балад присвячені темі сімейного побуту, особливо драматичним аспектам, а саме: вбивству чоловіком жінки через невдоволення або з намови матері («Ой піду я в поле», «Ой повій, вітрочку»); зраді жінкою чоловіка з полюбовником («Пішов Семен у поле орати»). Також знайшли місцеве втілення відомі українські балади про чорноморця («Чорноморець») та про дівчину, що помирає від туги за хлопцем («Ти ж, дівчино, говорила»).

Вирізняються баладні пісні Добруджі і художнім оформленням, зокрема наявністю великої кількості тропів [6, 121], таких як персоніфікація, метонімія, метафора, синекдоха. Майже у кожній пісні присутні паралелізми: «Став орел калиночку клювать, став парень дівчину покидать»; «Ворон кричить над водою, козак плаче на коники» та ін. Характерне порівняння для пісень даного регіону — «дівчина, мов (як) рибчина» — відображає, на нашу думку, його господарську специфіку, адже в піснях з інших регіонів України, даний троп зустрічається рідше. Наявність у пісенному творі емоційно-зображальних засобів дає можливість краще змалювати події, відтворити образи героїв, обставини, в яких розгорта-

ється сюжет, чому допомагають і наявні у баладах кліше: «білі ручки», «білі боки», «дівиці красно лиці», «вдовиці білолиці», «коник вороненький» та ін. Баладні пісні Добруджі побудовані з використанням діалогу, рідше монологу. Оскільки балада — це ліро-епічний твір, то для неї характерний повний сюжет (зачин, хід подій, кульмінація, розв'язка) [13, 305], що спостерігається переважно і серед баладних пісень задунайців.

Окрім того, головні герої пісень цього жанру — прості звичайні люди, змальовані події стосуються життя лише окремої людини. Вагомим аргументом на користь того, що пісні є динамічною системою, що вони розвиваються і трансформуються, відображаючи реальну дійсність, є той факт, що у багатьох баладах головним героєм, а частіше другорядними героями виступають рибалки. Поряд з цим у піснях, зафіксованих саме серед задунайців («Козаче, козаче, чом ти зажурився?», «Ой піду я в поле», «Чом дуб не зелений» та ін.), фіксуємо сюжетні варіації з відображенням основного виду господарської діяльності задунайців — рибальства.

Тривале побутування баладних пісень у названій місцевості, позначають діалектно забарвленні мови тексту і багатьох змістових елементів, які змальовують реалії навколишнього природно-географічного середовища («поуз моря», «їде від моря», «поховаєш біля моря», «піду до Дунаю», «перепливає бистру річку», «недалеко озеречко», «в річці глибокій втоплюся»). Подібні лексеми можна знайти майже у кожній баладі українців за Дунаєм.

Таким чином, баладні пісні українців Добруджі не лише збереглися в іноетнічному середовищі, але й набули при цьому регіонального забарвлення і досі активно побутують серед українців румунської Добруджі.

1. Баладні пісні. – К., 1969.
2. *Боплан Г. Л.* Опис України. – Л.,1998.
3. *Гайдай М. М.* Західноєвропейська та українська балада про турецький полон // Слов'янське літературознавство та фольклористика. – 1967. – Вип. 3. – С.108–114.
4. *Гнатюк В. М.* Пісня про покритку, що втопила дитину // Матеріали до української етнології. – 1919. – Т. 19. – С. 249–256
5. *Грица С.* Мелос української народної епіки. – К., 1974.
6. *Дей О. І.* Українська народна балада. – К., 1986.
7. *Дмитренко М. К.* Українська фольклористика. – К., 2001.
8. *Драгоманов М. П.* Розвідки про українську народну словесність. – Л., 1899. – Т. 1. – С. 67, 68.
9. З гір карпатських: Українські народні пісні-балади. – Ужгород, 1981.
10. Їхав козак за Дунай / Зібрав і впорядкував Ріцко В. – Бухарест, 2005.
11. *Квітка К. В.* Українські пісні про дітозгубницю // Етнографічний вісник. – 1926. – № 2. – С. 73, 102
12. *Колесса Ф. М.* Фольклористичні праці. – К., 1970. – С. 109–163.
13. *Лановик М., Лановик З.* Українська усна народна творчість. – К., 2001.
14. *Линтур П. В.* Народные песни-баллады Закарпатья // Вопросы литературы. – 1958. – № 5. – С. 121–156.
15. Народні балади Закарпаття / Вступ. стаття Лінтура П. – Л., 1966.
16. *Нейман Ц. Г.* Малорусская баллада о Бондаривне и пане Каневском // Киевская старина. – 1902. – Т. 42. – С. 347–390.
17. *Нудьга Г. А.* Українська балада. – К., 1970.
18. Ой Дунаю, Дунаю / Зібрав і впорядкував Ріцко В. – Бухарест, 1980.
19. *Сумцов Н. Ф.* Народные песни об отравлении змеиным ядом // Киевская старина. – 1893. – Т. 43. – С. 241–261;

ВІДНОВЛЕННЯ ІСТОРИЧНОЇ ПАМ'ЯТІ

Галина Бондаренко

Одним із джерел формування культурно-інформаційного простору в Україні сьогодні є історія народу та його етнокультурна спадщина, які по-різному трактуються та переосмислюються науковцями, представниками засобів масової інформації. У зв'язку з цим у суспільстві актуалізується проблема історичної пам'яті. Заміна традиційних механізмів її трансляції офіційною ідеологією, державною системою освіти та виховання у радянський час, головною характеристикою якого була спрямованість у майбутнє, призвели до пошкодження та часткової втрати народом своєї історичної пам'яті. Внаслідок цього склалися певні стереотипи соціальних очікувань населення: від сподівань на «кращий час», який колись має настати, від нехтування сьогоденням і бажання забути минуле (у представників старшого покоління) – до установки «живемо один раз і потрібно взяти від життя все» і зневіри в майбутнє (у молодшої генерації).

На думку відомого французького політолога Жоржа Мінка, у посткомуністичній Європі на сьогодні склався певний «ринок пам'яті», що регулюється законами попиту: «концепція стратегій історизації — це варіант соціальної політики; в основі лежить переконання, що певне подання історичних фактів, засвоєне за допомогою соціалізації, формальної (у школі, наприклад) або неформальної (у родині), має мобілізаційний потенціал, необхідний для групового використання стратегії, щоб здійснювати бажаний політичний вплив. Який у цьому сенс? Історію як факти, подані наукою або збережені у пам'яті, завжди використовували з метою легалізувати або делегалізувати щось.» (Жорж Мінк. Переосмислення парадигм соціальної пам'яті. Між примиренням та реактивацією конфліктів минулого в Європі // День. — 2008. — 4 груд.). Вищесказане значною мірою стосується і України, у якій лише за часів незалежності розпочався процес «легалізації» окремих подій вітчизняної історії, окремих історичних осіб, культурних та політичних діячів, і у якій сучасні концепції культурно-освітнього розвитку суспільства все ще відчужені від морально-духовних надбань попередніх поколінь.

Одним із шляхів подолання такого стану речей може бути розширення прикладної сфери сучасних етнологічних досліджень. Для науковців Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України (далі — ІМФЕ) науково-практичні заходи давно вже стали традиційними. В Інституті проводяться народознавчі курси для вчителів, до участі у щорічних наукових конференціях запрошуються збирачі фольклору, освітяни та працівники культури з усіх регіонів України, організовуються виїзні науково-практичні семінари та конференції. З ініціативи ІМФЕ, Міжнародної асоціації україністів та за участі науковців Кіровоградського державного педагогічного університету ім. В. Винниченка (Лабораторії по відродженню етнокультури центральної України), Кіровоградського міського Будинку вчителя, 21 листопада у Кіровограді було проведено всеукраїнський, науково-практичний семінар «Історична пам'ять як чинник українського державотворення». У його роботі взяли участь науковці, викладачі, вчителі та студентство Кіровоградщини. Семінар відбувся у день пам'яті жертв голодомору, тому його програмою була передбачена хода до Пам'ятного знака жертвам репресій і голодомору, до якого учасники ходи поклали символічні букети з п'яти колосків, перевитих чорними стрічками.

Перед учасниками семінару з доповіддю виступила академік Ганна Скрипник, директор Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України, президент МАУ. Вона відзначила важливість наукової об'єктивності та неупередженості

у висвітленні подій минулого, трагічних сторінок вітчизняної історії, зауваживши, що сьогодні повернення історичної пам'яті є необхідною умовою процесів національної ідентифікації в Україні, її державної цілісності. Окресливши основні напрями наукової діяльності ІМФЕ, Г. А. Скрипник інформувала учасників семінару про створення комп'ютерної бази даних української фольклорно-етнографічної спадщини XX – початку XXI ст., що постійно поповнюється. Власних зусиль науковців Інституту сьогодні замало для того, щоб записати життєві оповідання свідків історично значимих подій, зафіксувати відомості про культурні явища та події, які зникають з життя разом з носіями цих знань, тому зараз створюється загальноукраїнська кореспондентська мережа, до участі у якій запрошуються освітяни, працівники культури.

У виступі провідного наукового співробітника ІМФЕ Галини Бондаренко йшлося про сучасну методику опитування та збору польового етнографічного матеріалу. Досвід залучення студентів Кіровоградського державного педагогічного університету до участі у науково-громадському проекті «Шляхами Павла Чубинського» влітку цього року (за час експедиції записано близько ста аудіо касет з розповідями старожилів, проводилися фото та відео фіксація пам'яток культури, явищ народного побуту) показав ефективність цього напряму роботи у національно-патріотичному вихованні молоді. Живе, безпосереднє спілкування зі свідками колективізації, Голодомору, Другої світової війни, розуміння історії країни через історію окремих родин, особистостей — змінили ставлення багатьох студентів до народної культури, спонукали їх до вивчення власного родоводу, краєзнавчих студій.

У виступі Лариси Гайди, завідуючої відділом українознавства та краєзнавства Кіровоградського обласного інституту післядипломної освіти вчителів ім. В. Сухомлинського йшлося про конкретні заходи місцевих освітян у галузі збереження та популяризації етнокультурної спадщини. Зокрема, в області проводилися огляди історико-краєзнавчих, етнографічних музеїв при освітніх закладах, з'явилися наукові розвідки, присвячені окремим селам, наприклад, історії сіл Грушка, Боковенька. Попитом серед освітян користується періодичне видання «Історичний календар Кіровоградщини. Люди, події, факти». Викладач КДПУ Сергій Шевченко зробив чималий внесок у відновлення історичної топоніміки Кіровоградщини, своїми публікаціями у місцевій та центральній пресі сприяв поверненню з небуття імен видатних земляків, значимих для історії краю подій. У своєму виступі він звернув увагу присутніх на необхідності виховання національної культури пам'яті, охарактеризував сучасні тенденції в процесах перейменування міст, вулиць, увічнення видатних діячів минулого. Учителька Зінаїда Шевченко із села Хмельове Маловисківсьеого району поділилася досвідом роботи з формування експозиції шкільного етнографічного музею та використання її у виховному та освітньому процесах. Частину експонатів для шкільного музею ентузіасти збирали у покинутих хатах, так до музею потрапило чимало родинних реліквій: поминальні граматки, фотографії, старовинні рушники. Люди залишили їх там як непотрібні, зайві у новому господарстві речі. Про необхідність зміни образу сучасного українського села (із девіантного на нормальний, благополучний) йшлося у виступі Василя Доценка, який зазначив, що його рідне село Гаївка давно вже газифіковане, має власні соціальні, культурні та екологічні проекти (зокрема, із зони розорювання вилучено 18 історичних курганів; для відновлення популяції ховрахів та пов'язаною з нею популяції степових орлів, планується вилучити з оранки ще 65 гектарів землі). Школярі села активно долучаються до програм зі збереження довкілля, місцевих історико-кразнавчих досліджень.

Відомий своїм захоплено-пристрасним ставленням до народної культури, етнолог Олександр Босий, висловив побоювання стосовно подальшої долі традиційної української народної культури, яку, на його думку, може спіткати «доля коптів – спадкоємців великої

колись культури давнього Єгипту, яку поглинула арабська культура». На прикладі звичайних речей традиційного побуту, принесених з собою, – фрагменту рушника та веретена, він пояснив глибокий символізм народної культури, взаємозв'язок її явищ. Участь в обговоренні доповідей взяли кіровоградські науковці та студенти – учасники всеукраїнського науково-громадського проекту «Шляхами Павла Чубинського» Олександр Ратушняк, Роман Бойко та ін.

Продовжуючи тему збереження та відновлення історичної пам'яті, хотілося б згадати про ще одну конференцію. Восени цього року, (11–14 серпня) у селі Муравльовка Ізмаїльського району Одеської області пройшла вже п'ята науково-практична конференція «Липовани старообрядці на Дунаї: історія та культура», організована з ініціативи науковців Одеського національного університету ім. І. Мечнікова, Одеської обласної державної адміністрації, сільського церковного приходу Покрови Пресвятої Богородиці та громадських організацій. У роботі конференції взяли участь науковці з Києва, Одеси, Харкова, Москви, Петербурга, Кишинева, Бреста, а також представники старовірських громад з різних регіонів України та з Росії. За тематичним спрямуванням конференція належить до «сільських конференцій», її учасники мешкали у місцевих жителів, що дозволило не лише спілкуватися з селянами у неформальній обстановці, але й з'ясувати, так би мовити, практичний ефект від такого роду заходів. Конференція проходила у дні храмового свята, тому в програмі була зазначена участь у богослужінні та хресній ході з нагоди встановлення хреста на місці зруйнованого монастиря. Представники церковної старовірської громади та сільської влади не лише взяли на себе витрати по утриманню учасників конференції, але й брали участь у наукових засіданнях. Старшокласники місцевої школи також були слухачами конференції. Темами повідомлень науковців стала історія липованських общин, їхня господарська та освітня діяльність. Окремі доповіді (О. Пригаріна, Р. Майорової) присвячувалися безпосередньо історії села Муравльовки, жіночого монастиря та діяльності церковно-приходської школи. Інтерес науковців до історії села, життя та побуту його громадян, відновлення діяльності церкви та спільне проведення наукових конференцій (церковної громади та наукових інституцій) сприяли відновленню втраченої етноконфесійної ідентифікації жителів сіл Муравльовка та Стара Некрасівка, так само заселеного липованами. Представники інтелігенції — вихідці з цих сіл (викладачі вузів, вчителі, працівники культури) у приватних розмовах повідомили, що саме завдяки науковим зацікавленням краєзнавчого характеру, свідомо повернулися до звичаїв предків, повернули собі втрачену раніше конфесійну приналежність. Деякі з них почали дотримуватися обов'язкових для старовірів вимог: жінки – з'являтися на людях лише з покритою головою, чоловіки – обов'язково носити бороду. Інтерв'ювання школярів місцевої школи показало хорошу обізнаність молоді з місцевими традиціями та звичаями, хоч як і в селах з українським населенням, через відсутність належної соціальної інфраструктури, мало хто з них сьогодні пов'язує своє майбутнє з рідним селом.

У нинішніх державотворчих процесах провідна роль в органах влади, засобах масової інформації, освітньо-виховній, економічній, правовій сферах відводиться молоді. Наскільки це покоління українських громадян у майбутньому буде зорієнтованим на моральні цінності, національні інтереси, сьогодні значною мірою залежить від існуючих у суспільстві форм і методів трансляції історичної пам'яті.

ПЕТРО ВАСИЛЬОВИЧ ІВАНОВ – КОРИФЕЙ УКРАЇНСЬКОГО НАРОДОЗНАВСТВА

(КОНФЕРЕНЦІЯ ДО 170-РІЧЧЯ ВІД ДНЯ НАРОДЖЕННЯ, ХАРКІВ, 1 – 2 ГРУДНЯ 2007 Р.)

Наталія Аксьонова

Минуло 170 років від дня народження Петра Васильовича Іванова — «простого труженика науки», на праці якого посилається вже не одне покоління дослідників Слобожанщини. З цієї нагоди у Харківському історичному музеї відбулася Всеукраїнська наукова конференція. П. Іванов народився у м. Чугуєві і свою науково-дослідну роботу (спочатку в галузі етнології, а згодом і етнографії) присвятив Слобожанщині. Тому вшанування пам'яті цього унікального дослідника-аматора Слобожанщини є даниною не тільки його науковій спадщині, але й загалом проблематиці народознавчих досліджень нашого краю.

Конференція, присвячена 170-річчю видатного аматора-етнографа Петра Іванова була ініційована Спілкою етнологів та фольклористів міста Харкова, яка провела цю акцію за підтримки співробітників Харківського історичного музею.

Крім харківських науковців у конференції взяли участь представники Києва, Одеси, Луцька, Чернівців, Полтави. Постать П. Іванова, видатного оповідача народного життя, привертає увагу не тільки українських дослідників: серед тих, хто подав свої доповіді на конференцію — російські вчені Воронежа та Башкірії.

Під час пленарного засідання було презентовано два видання, які вшановують пам'ять Петра Іванова: перевидання його етнографічної збірки «Жизнь и поверья крестьян Купянского уезда Харьковской губернии», видана 1907 року в 17 томі Збірника Харківського історико-філологічного товариства; Петро Іванов — дослідник Куп'янщини (1837, 1931): Бібліографічний покажчик / Харківська державна наукова бібліотеки ім. В. Г. Короленка, Спілка етнологів та фольклористів м. Харкова / Уклад. О. М. Дмитрієва, наук. ред. М. М. Красиков. — Х. 2007. Ці видання не тільки будуть популяризувати науковий доробок відомого етнолога, але й стануть вагомим внеском до подальших праць дослідників, які працюватимуть у галузі духовної культури, її архаїчних проявів і народної демонології, повір'їв і обрядів, а також народних розповідей і казок. Неабияку зацікавленість під час конференції викликало обговорення питань пропаганди і втілення етнографічної та фольклорної освіти в Харківському регіоні як серед студентів, так і серед учнів шкіл.

Конференція зібрала 50 етнологів та фольклористів, виступи яких були репрезентовані такими секціями: «Петро Іванов — науковець і громадський діяч», «Традиційна народна культура та сучасність», «Традиційні світоглядні уявлення», «Дитячий фольклор у записах Петра Іванова». Спрямування за яким працювала конференція, слід визначити як проблему вивчення традиційного народного світогляду як у науковій спадщині, так і в сучасних дослідженнях. Особливо слід відзначити науково-практичні роботи, присвячені фіксації архаїчних уявлень у сучасних етнографічних дослідженнях: «Народні звичаї та обряди, пов'язані з оранкою та сівбою» Л. Костенко (Київ), «Астрономічні знання і космогонічні уявлення українців» С. Чибирак (Луцьк), «Післяродовий цикл обрядів українців: традиції та сучасність» А. Троцик (Одеса). Окрему групу становили роботи, які стосувалися проблематики семантичних досліджень традиційного українського світогляду й теоретичних засад етнологічної науки, — «Сучасні школи етнолінгвістики і проблеми етнолінгвістичних досліджень Слобожанщини» Д. Сало, Г. Кар-

наушенко (Харків), «Традиційний світогляд українців» С. Верговський (Київ).

Надбанням конференції стали роботи з семантики народних звичаїв та побуту «Матеріалізація традиційного світогляду українців у формуванні інтер'єру сільського житла» Т. Косміної (Київ), «Звичаї та обряди, пов'язані з народженням дитини, їх духовна мотивація» Р. Свириди (Київ), «Семантика весільних хлібів: за матеріалами весілля на Слобожанщині» О. Часник (Харків).

На конференції здебільшого розглядалися питання вивчення традиційного народного світогляду українців, але серед доповідей слід відзначити й роботи з етнографії кримських татар «12-летний животный календарь у крымских татар» А. Шабашова, гагаузів «Некоторые особенности религиозной культуры гагаузов (на примере с. Александровка Болградского района на Одесчине)», ногайців «Антропонимия как источник реконструкции религиозных верований у ногайцев Буджакской орды» О. Худайбердиєва (Аширгельди-гизи).

Перлиною конференції став виступ дитячого фольклорного гурту «Мережка» Харківської гімназії № 6 під керівництвом М. Семенової, дослідницько-виконавського гурту «Муравський шлях» Харківського обласного центру народної творчості, (керівник Г. Лукьянець).

Жвава дискусія розгорнулася навколо доповіді Володимира Скляра «Мовленнєва ідентичність сучасних українців: просторові виміри України», де було порушено питання історичного підгрунтя мовної ситуації в Харкові й на Слобожанщині.

Під час роботи конференції було вирішено:

– проводити Спілкою етнологів та фольклористів міста Харкова подібні конференції раз на два роки;

– видавати матеріали цієї конференції та наступних у відповідному фаховому збірнику;

– постійно ознайомлювати з результатами дослідницьких робіт широку громадськість, а також сприяти збереженню і розвитку народної культури на Харківщині;

– звернутися до Харківської обласної адміністрації щодо фінансування викладання у школах області курсу «Народознавство», без якого неможливе формування патріотичного світосприйняття або розширення існуючої програми курсу «Харківщинознавство» темами з вивчення народної культури регіону та питань толерантності.

Організатори конференції розраховують на подальшу співпрацю науковців, громадськості міста, представників влади та засобів масової інформації, які мають об'єднати свої зусилля щодо увічнення і вшанування пам'яті знаного дослідника Петра Іванова як на території Слобожанщини, так і в Куп'янському районі зокрема.

БІБЛІОГРАФІЯ ОСНОВНИХ НАУКОВИХ ПРАЦЬ В. І. НАУЛКА (ДО 75-РІЧЧЯ ВІД ДНЯ НАРОДЖЕННЯ)

Всесоюзний перепис населення 1959 року і його значення для етнографічних досліджень / В. В., Бондаренко В. І. Наулко // НТЕ. — 1959. — № 1. — С. 14—21.

Народні знання. Метеорологія. // Українці: Істор.-етногр. моногр.: У 2 т. — К., 1960. — Т. І.

Современный этнический состав населения Украинской ССР // Сов. этнография. — 1963. — № 5.

Культурно-побутове зближення радянських народів // Комунізм і побут. — К., 1963. — С. 41—56.

Вивчення етнічного складу населення Української РСР // НТЕ. — 1963. — № 4. — С. 20—26.

Народні прикмети і завбачення погоди // Наука і життя. — 1963. — № 4. — С. 38.

Національний склад населення Української РСР за матеріалами переписів населення // НТЕ. — 1963. — № 5. — С. 24—28.

National Composition of the Ukrainian SSR according to Population Censuses Returns // VII International Congress of an Anthropological and Ethnological Sciences. Moscow, August 1964. — M., 1964.

Народы Украинской и Молдавской ССР: Карта, м-б 1:5 млн. / Я. Р. Винников, В. И. Наулко // Атлас народов мира. — М., 1964.

Развитие промышленности и формирование рабочего класса в период капитализма // Народы Европейской части СССР. — М., 1964. — Т. I. — С. 620—624.

Народные знания и развитие науки / В. Ф. Горленко, В. И. Наулко. и др. // Народы Европейской части СССР. — М., 1964. — Т. I. — С. 733—739.

Про карти населення // Укр. істор. журн. — 1965. — № 8. — С. 97, 98.

Етнічний склад населення Української РСР: Статистико-картографічне дослідження. — К., 1965.

Карта сучасного етнічного складу населення УРСР: м-б 1:500 000. Додаток: «Географічне розміщення народів в УРСР». — К., 1966.

Етнічний склад Української РСР у 1959 р. : Карта // Енциклопедія українознавства. — Париж; Нью-Йорк, 1966. — Т. 5. — С. 17—37.

Про методику картографування «Регіонального історико-етнографічного атласу України, Білорусії і Молдавії» // НТЕ. — 1967. — № 3. — С. 34—40.

Грузинское население на Украине в статистических и исторических источниках // Тез. докл. Объед. научн. сессии по истории груз.-укр. взаимоотношений. — Тбилиси, 1967. — С. 44—46.

Методика этнического картографирования городского и сельского населения: Материалы VIII Междунар. конгр. антропол. и этногр. наук (Токио—Киото, сент. 1968). — М., 1968.

Грузинское население на Украине по статистическим и историко-этнографическим источникам // Из истории укр.-груз. связей. — Тбилиси, 1968. — С. 226—238.

The Methodics of Ethnical Cartography of City and Rural Populations // VIII International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences. Sept. 3—10, 1968, Tokyo—Kyoto. — Vol. III. — P. 205, 206.

Региональный историко-этнографический атлас Украины, Белоруссии и Молдавии: проспект / К. Г. Гуслистый, В. И. Наулко, и др. — К., 1969.

Население и культура / Л. М. Корецкий, В. И. Наулко // Украина: общий обзор / «Советский Союз». — М., 1969. — С. 142—186.

Міжнародний форум етнографів і антропологів / В. Зінич, В. Наулко // НТЕ. — 1969. — № 2. — С. 39—46.

Етнокультурні зв'язки на Україні за матеріалами одягу / В. В. Миронов, В. І. Наулко // НТЕ. — № 5. — С. 44—52.

National Composition of the Ukrainian SSR according to Population Census Returns // Тр. VII Междунар. конгр. антропол. и этногр. наук. — М., 1970. — Т. 8. — С. 455—459.

Естонське населення на Україні // НТЕ. — 1970. — № 5. — С. 38—42.

Культурно-бытовое сближение народов УССР / В. Г. Зинич, В. И. Наулко // Сов. этнография. — 1972. — № 6. — С. 28—37.

Development of Interethnic ethocultural Relation in the Ukrainian SSR // Plan of the Congress: IX ICAES. — Chicago, USA, August 28 — September 18, 1973. — Chicago, 1973. — P. 96—97.

The Convergence of the People of the Ukrainian SSR in Culture and Life—Still / V. Zinich, V. Naulko // Soviet Sociology. — Washington, 1974. — Vol. XIII. — Z. 1—2. — P. 36—45.

Развитие межэтнических связей на Украине. — К., 1975.

Сучасне і традиційне у весільних обрядах угорців Закарпаття // НТЕ. — 1975. — № 1. — С. 51—54.

Методические разработки по организации учебно-исследовательской работы студентов специальности 2008 (ист. науки) / В. И. Наулко, В. И. Стрельский — К., 1976.

Развитие межэтнических связей на Украине: Автореф. дис... доктора ист. наук / АН СССР. Институт этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая. — М., 1976.

Культура и быт украинского народа / В. И. Наулко, В. В. Миронов Учебн. пос. — К., 1977.

Contemporary Processes of Ethnic Integration in the Ukrainian Soviet Socialist Republic // X International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences. Delhi, Dec. 10—21, 1978. — Moscow, 1978.

Этногенез и этническая история народов: Прогр. спецкурса для вузов. — К., 1978.

Сучасні етнокультурні процеси в Українській РСР // НТЕ. — 1978. — № 4. — С. 9—19.

Етнографія у вищій школі: Проект програм // Там само. — № 6. — С. 80—82.

The Development of Interethnic Relations in the Ukraine // World Anthropology. Perspectives on Ethnicity. — Paris: Mouton Publishers, 1978. — P. 429—437.

Этнокультурные процессы в Украинской ССР // Расы и народы. — М., 1979. — Вып. 9. — С. 119—135.

X Міжнародний конгрес антропологічних і етнографічних наук // НТЕ. — 1979. — № 2. — С. 91, 92.

Національне та інтернаціональне в сфері побуту населення Української РСР // Вісн. Київ. ун-ту. Іст. науки. — К., 1979. — Вип. 21. — С. 3—9.

Карта етнографічного складу населення Української РСР: м-б 1:6,5 млн. // Історія Української РСР. — К., 1979. — Т. 8. — Кн. 2.

Етносоціальні процеси серед канадців українського походження // НТЕ. — 1982. — № 2. — С. 57—65.

Ethnodemographic Characteristics of the Post-War Ukraine // Problems of the European Ethnography and Folklore. II Congress of the International Society for European Ethnology and Folklore. Suzdal, Sept. 30 — Okt. 6, 1982. — M., 1982. — P. 105—107.

The Ethno-Social Aspects in the Development of Culture and Ways of Life in the Ukrainian SSR / by V. I. Naulko, A. V. Orlov // Studies in Etnography and Anthropology. XI International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences. — Vancouver; Quebec; Moscow, 1983. — Part I. — P. 143—152.

Об историко-этнографическом районировании Полесья // Полесье и этногенез славян: предварит. матер. и тез. конф. — М., 1983. — С. 42, 43.

Сучасні дослідження хорватських етнографів // НТЕ. — 1983. — № 3. — С. 25—36.

Важнейшие исторические события // Страны и народы. Советский Союз. Республики Прибалтики. Белоруссия. Украина. Молдавия. — М., 1984. — С. 218—227.

Культура: традиции и современность // Там же. — С. 240—247.

Население // Там же. — С. 258—270.

Украинская этническая группа Канады // Расы и народы. — М., 1984. — № 14. — С. 113—130.

Історико-етнографічні музеї Північної Америки / В. І. Наулко, Н. В. Карповець // НТЕ. — 1986. — № 2. — С. 64—71.

Культура индейцев в музеях США и Канады / Н. В. Карповец, В. И. Наулко // Расы и народы. — М., 1986. — Т. 16. — С. 189—201.

Socio-demographic Aspects of Marriage and Family Development in the Ukrainian SSR / A. P. Ponomarev, V. I. Naulko // Soviet Papers

for SIEF's Third Congress «The Life Cycle» (Zurich). — M., 1987. — P. 114—120.

Исторический очерк формирования молдавского населения Украины // Укр.-молд. этнокультурные взаимосвязи в период социализма. — К., 1987. — С. 25—38.

Украинцы / В. В. Миронов, В. И. Наулко, Т. В. Космина // Этнография восточных славян. — М., 1987. — С. 101—146.

Подготовка профессионального этнографа: проблемы перестройки — обсуждение статьи В. В. Пименова // Сов. этнография. — 1989. — № 3. — С. 66—68.

Що вивчає етнографія // Рад. школа. — 1989. — № 10. — С. 18—25.

Програма факультативного курсу «Етнографія і фольклор України» для загальноосвітніх шкіл. — 8—9 класи / В. І. Наулко, М. Л. Струнка // Рад. школа, 1989. — № 15. — С. 18—26.

Историко-этнографическая характеристика белорусского населения Украины // Славяне: адзінства і мнагастайнасць. Міжнародная канферэнцыя 24—27 мая 1990: Тез. дакл. Секцыя 2. Этнагенез славян. — Мінск, 1990. — С. 46—48.

Етнічний склад населення України // Рад. школа. — 1990. — № 3. — С. 37—48.

Этнография // Исторические дисциплины: — Краткий библиогр. справ. указатель / АН УССР. Археогр. комиссия. — К., 1990. — С. 152—155.

Ethnographical Map of the Ukrainian SSR. 1959 // Encyclopaedia of Ukraine. — Toronto; Buffalo; London: University of Toronto Press, 1990. — Vol. I.

Динаміка чисельності і розміщення українців у світі. XVIII—XX ст. / В. І. Наулко, Н. В. Чорна // НТЕ. — 1990. — № 5. — С. 3—16.

Динаміка етнічного складу населення західноукраїнських земель в аспекті міграційних процесів // International Conference «The Migration of Ukrainians to Western Canada after 1891»: A Centennial Conference. May 17—20, 1991. — Edmonton; Alberta, 1991. — P. 16, 17, 37, 38.

З історії шведсько-українських зв'язків // Пробл. іст. географії України. — К., 1991. — С. 77—84.

Динаміка етнічного складу населення України в XX сторіччі // Здоров'я та відтворення народу України: Матер. наук. конф. — К., 1991. — С. 10—13.

Скільки нас? // Україна. Наука і культура. — К., 1991. — Вип. 25. — С. 168—177.

Народні знання і світоглядні уявлення українців / В. Ф. Горленко, В. І. Наулко // Рад. школа. — 1991. — № 1. — С. 29—38.

Етнографія України // Проект програм та методичні рекомендації факультативних курсів середньої загальноосвітньої школи. — К., 1991. — С. 3—42.

Етнографічні особливості інших народів України і сучасні етнічні процеси в республіці // Рад. школа — 1991. — № 4. — С. 18—25.

Євреї на Україні, в СРСР і в світі: чисельність і розміщення / В. М. Кабузан, В. І. Наулко // Укр. іст. журнал — 1991. — № 6. — С. 56—68.

Програми педагогічних інститутів: етнографія і фольклор України / С. В. Мишанич, В. І. Наулко, М. Л. Струнка // Респ. навч.-метод. каб. М-ва нар. освіти УРСР. — К., 1991.

Культура і побут населення України. Навч. посібн. для вузів. — К., 1993 [В. І. Наулко кер. видання і автор п. 1—4 розділу 1 (с. 6—36); п. 6 розділу 3 (с. 198—214); розділу 4 (с. 215—225) і співавтор (з В. Ф. Горленком) п. 5 розділу 1 (с. 37—48) та п.5 розділу 3 (с. 188—197)].

Українці за межами України // Фольклор українців поза межами України. — К., 1992. — С. 10—13.

Ukrainski etnograf, arheolog i antropolog F. K. Wowk / W. I. Naulko, O. O. Franko // Zeszyty naukowe Uniwersytetu Jagiellonskiego. — Kraków, 1992. — Z. 30. — XLI: Prace etnograficzne. — S. 119—131.

До проблем типології українського етносу // Етнографічна спадщина і національне відродження: Тези доп. міжнар. конф. — К., 1992. — С. 22, 23.

Етнічний склад населення Кам'янеччини за статистичними і архівними даними (XIX—XX ст.) // Пробл. етнографії, фольклору і соціальної

географії Поділля. — Кам'янець-Подільський, 1992. — С. 174, 178.

Український етнос у часі і просторі // Берегиня. — 1992. — № 1. — С. 15, 25.

Село на нашій Україні: сучасний стан, проблеми, тривоги (етнодемографічний нарис) // НТЕ. — 1992. — № 4. — С. 3—12.

Програма факультативного курсу «Культура і побут народів світу». 10—11 класи / В. І. Наулко, Н. В. Карповець, М. Л. Струнка. — К., 1992.

Основні напрями діяльності Сектору фольклорно-етнографічної спадщини Відділу пам'яток духовної культури / В. І. Наулко, Н. В. Карповець // Матеріали до розробки концепції діяльності Ін-ту укр. археографії АН України. — К., 1992. — С. 37—41.

Foreword // Ukrainians of Eastern Diaspora: Atlas. — Kiev; Edmonton; Toronto, 1993. — P. 2.

Ethnic Territory of the Ukrainian People in the Late Nineteenth and Early Twentieth Centuries / V. I. Naulko, A.Poritsky— P. 3.

Этнография // Специальные исторические дисциплины. — К., 1993. — С. 315—319.

В. Барвинський і його праця «Досліди з поля статистики» // Від НТШ до Українського вільного університету: Міжнар. наук. конф. Пряшів — Свидник, 12—15 черв. 1991. — К.; Львів; Пряшів; Мюнхен; Париж; Нью-Йорк; Торонто; Сідней, 1993. — С. 269—274.

Особливості культури і побуту чеського і словацького населення України в аспекті міжетнічних зв'язків // Історія і культура слов'ян. — К., 1993. — С. 25—36.

Ukrainians / V. Kubijovich, V. Naulko, A. Struminsky, A. Zhukovsky // Encyclopaedia of Ukraine. — Toronto; Buffalo; London: University of Toronto Press Incorporated, 1993. — Vol. V. — P. 459—465.

Друге народження Де ля Фліза // Укр. слово. — Париж, 1993. — 2 трав. — С. 4.

Програма курсу «Етнографія України» для спеціальності «Народознавство» / В. Наулко, М. Струнка / Ін-т системних дослідж. освіти України. — К., 1993.

Нові відомості про Де ля Фліза / В. Наулко, Я. Матвійшин // Київ. старовина. — 1993. — № 5. — С. 52—54.

Етнічна мапа України // Пам'ятки України. — 1993. — № 1—6. — С. 2—5.

Хто і відколи живе на Україні // Відродження. — 1993. — № 9. — С. 7—11.

Відомості про Де ля Фліза в архівах Франції // Медицина і українська культура: Матер. конф. Київ, 23—24 груд. 1993. — К., 1993. — С. 192, 193.

Володимир Барвинський і його праця «Досліди з поля статистики» // *Барвинський В.* Досліди з поля статистики. — К., 1993. — С. 3—11; 40—51.

Динаміка етнічного складу населення західноукраїнських земель в XX ст. // *Барвинський В.* Досліди з поля статистики. — К., 1993. — С. 40—51 (Під криптонімом В. Н.).

Південні та західні слов'яни України в аспекті етнодемографічних проблем // Актуал. пробл. відродження мов і культур захід. та півден. слов'ян в Україні: Міжвуз. наук.-практ. конф., 14—15 трав. 1993. — О., 1993. — С. 53—55.

Передмова // Культура та побут населення України: навч. посіб. для вузів. Вид. друге, доп. і перероб. — К., 1993. — С. 5, 6.

Український етнос у часі та просторі / Там само. — С. 8—13.

Формування української народності й нації // Там само. — С. 14—24.

Історико-етнографічне районування України та етнографічні групи українського народу // Там само. — С. 25—31.

Етнічний склад населення України // Там само. — С. 32—44.

Українське народознавство: зародження, розвиток, перспективи / В. Ф. Горленко, В. І. Наулко // Там само. — С. 45—58.

Народні знання, світоглядні уявлення, вірування, мораль / В. Ф. Горленко, В. І. Наулко // Там само. — С. 233—245.

Культура традиційна і сучасна // Там само — С. 245, 246.

Етнографічні особливості інших народів України і сучасні етнічні процеси в державі // Там само — С. 266—277.

Короткий термінологічний словник // Там само. — С. 281—283.

Етнічна історія Поділля / В. І. Наулко, А. Л. Перковський // Поділля. Істор.-етногр. дослідження. — К., 1994. — С. 34—62, 62—69.

Етносоціальна характеристика сучасного населення Поділля / В. Наулко, О. Климко // Там само. — С. 62—69.

Ukrainians // Encyclopaedia of World Cultures. — Boston, 1994. — Vol. VI. Russia and Eurasia. — P. 388—395.

Що вивчає етнографія? // Українознавство: Посібник. — К., 1994. — С. 55—68.

Хто живе на Україні // Там само. — С. 68—94.

Народні знання і світоглядні уявлення / В. І. Наулко, В. Ф. Горленко // Там само. — С. 193—208.

Численность и территориальное размещение / В. М. Кабузан, В. И. Наулко, Н. В. Чорная // Украинцы. — Макет тома серии «Народы и культуры». — М., 1994. — Кн. I. — С. 230—254.

Современные этнодемографические изменения // Там же. — С. 279—288.

Етнос і мова: соціолінгвістичний і лінгвогеографічний аспекти // Укр. нація і етнічні меншини: перспективи інтеграції в громадянське суспільство та майбутнє Східної Європи. — К., 1994. — С. 12, 13.

Західні і південні слов'яни України в аспекті етнодемографічних проблем // Відродження мов і культур західних і південних слов'ян в Україні. — К., 1994. — С. 14—17.

Коллекции РЭМ в аспекте изучения этнографии Украины // Материалы юбил. конф. «Российский этнографический музей: история, опыт, проблемы». — С. Пб, 1994. — С. 37, 38.

Програма «Етнографія України для 8—9 класів» / В. І. Наулко, М. Л. Струнка // Однокласник. — 1994. — № 3.

Нові відомості про Де ля Фліза в архівах Франції і України // Матеріали до української етнології. — К., 1995. — Вип. I (I). — С. 35—47.

Етнографічна спадщина як джерело дослідження історії України // Історична наука на порозі XXI століття: Матеріали Всеукр. наук. конф. (Харків, 15—17 листоп. 1995 р.). — Х., 1995. — С. 149—153.

Український етнос і мова: соціолінгвістичний нарис // Національна культура в сучасній Україні. — К., 1995. — С. 156—197.

Етнографія // Енцикл. українознавства. — Мюнхен, 1995. — Т. 11. — С. 218—222.

Етнографічна та народознавча спадщина Ф. К. Вовка / В. Наулко, О. Франко // Зб. наук. праць на пошану Ярослава Дашкевича з нагоди 70-річчя. — Л.; К.; Нью-Йорк, 1996. — С. 675—697.

Творча спадщина Де ля Фліза / В. І. Наулко, В. Ф. Горленко // Де ля Фліз. Альбоми. — К., 1996. — Т. I. — С. 7—18, 172—176.

Програмні дослідження культури та побуту людності України за матеріалами епістолярної спадщини Ф. Вовка // Політологія. Етнологія. Соціологія: III Міжн. конгр. україністів (Харків, 26—29 серп., 1996) — Х., 1996. — С. 92—97.

Федір Вовк: До 150-річчя від дня народження. Листи С. Петлюри до Ф. Вовка // Жива вода. — 1996. — № 7. — С. 3—7.

Нові відомості про Де ля Фліза в архівах Франції та України // Сучасність. — 1996. — № 10. — С. 72—79.

Листування Ф. Вовка з В. Кравченком / В. Наулко, В. Старков // Берегиня. — 1996. — № 3/4. — С. 133—143.

Чехи в Україні // Під одним небом. Фольклор етносів України. — К., 1996. — С. 171—182.

Козацька тематика в епістолярній спадщині Ф. К. Вовка // Запорозьке козацтво. — К.; Запоріжжя, 1997. — С. 256—263.

Південна Україна в дослідженнях Ф. К. Вовка (Волкова): за матеріалами епістолярій // Археология и этнология Восточной Европы. — О., 1997. — С. 249—253.

Листування Ф. Вовка (з фондів архівів) // Українське архівознавство: Історія, сучасний стан та перспективи. Наук. доп. Всеукр. конф. (19—20 листоп. 1996 р.). — К., 1997. — Ч. 2. — С. 97—102.

Учений надзвичайно широкого профілю / В. І. Наулко, О. О Франко. // Пам'ять століть. — 1997. — № 1. — С. 37—41.

Що доводиться чути етнографові: Листування Ф. Вовка з М. Сумцовим та Д. Яворницьким / В. Наулко, В. Старков // Пам'ять століть. — 1997. — № 1. — С. 37—41.

Динаміка етнічного складу населення України в ХХ столітті // Укр. геогр. журнал. — 1997. — № 2. — С. 17—22.

Пишу ж я, щоб якмога частіше нагадувати людям, що є на світі Україна: Листування Ф. Вовка з М. Грушевським / В. Наулко, Ю. Філіпова // Родовід. — 1997. — № 15. — С. 44—66.

Нововідкриті сторінки історії українознавства: Листування Федора Вовка з Миколою Біляшівським // НТЕ. — 1997. — № 4. — С. 62—74.

Греки України: Етнічна історія і сучасні етнонаціональні процеси // Зап. іст.-філол. т-ва ім. Андрія Білецького. — К., 1997. — Вип. І. — С. 63—66.

Співвідношення понять «нація» — «етнос» в аспекті державотворення України // Етнічність в історії та культурі: матеріали і дослідження. — О., 1998. — С. 8—10.

Хто і відколи живе в Україні. — К., 1998.

Вплив політики національно-державного будівництва на етномовні процеси серед українців «ближнього» та «далекого» зарубіжжя // Вдосконалення системи держ. управління соц.-економ. та політ. процесами в регіоні (на прикладі Півдня України): зб. наук. праць / Укр. Академія держ. управління при Президентові України. — О., 1998. — С. 229—239.

До питання українсько-болгарських взаємин: Листування Федора Вовка з Іваном Шишмановим // Болгар. щорічник. — К., 1998. — Т. III. — С. 100—116.

Етнокультурні процеси серед слов'янської людності України в ХХ ст. // Слов'янський щорічник. — К., 1998. — Вип. 2. — С. 5—33.

Чехи й словаки на Україні: динаміка чисельності й культурно-побутові процеси // Zaznamy z diskusie k predmnesenym referatom. XI medzinarodny zjazd slavistov. Bratislava, 30. VIII. — 8. IX. 1993. — Bratislava, 1998. — S. 323, 324.

Les Processus ethno-culturel au sein de la Population Slave de l'Ucraine au XX siecle // Streszczenia referatów i komunikatów. — XII miedzynarodnowy kongress slawistów. Kraków, 27. VIII. — 2. IX. 1998. — Warszawa, 1998. — S. 276, 277.

Внесок Миколи Мушинки у дослідження проблем етнічної історії українців // Благовісник праці: наук. зб. на пошану академіка Миколи Мушинки. — Ужгород; Пряшів, 1998. — С. 15—24.

Видатний український етнопсихолог Володимир Янів // НТЕ. — 1998. — №5/6. — С. 67, 68.

Сучасні етнічні процеси серед болгарської діаспори України // Матеріали міжнар. круглого столу «Болгари в Україні: в пошуках національної ідентичності (минуле і сучасність)». — К., 1998. — С. 37—43.

Федір Вовк і Полтавщина // Історична пам'ять. — 1998.— №1. — С. 176—185.

Лист Федора Кіндратовича Вовка до Володимира Боніфатійовича Антоновича // Наук. зб. Українська Вільна академія наук у США. — Нью-Йорк, 1999. — Т. IV. — С. 247—250.

Sport in the Ancient Greek cities of the Nothern Black Sea region. Naulko Vsevolod, Hrechanyuk Oksana, Starkov Valerij // Ρεριλλκψειε αμακοιηοεομ. — IX-th International Congress of Classical Studies. Кавала, 24—30. VIII. — 1999. — P. 87.

Сучасні етнічні процеси серед болгарської діаспори південної України // Наша школа. — 1999. — № 2/3. — С. 174—177.

Людність: склад і розміщення: типол. ознаки // Українці: Іст.-етногр. монографія у 2 т. — Опішне, 1999. — Т. 1. — С. 132—160.

Людність: склад і розміщення. Територ. розташування. // Там само. — С. 143, 144.

Людність: склад і розміщення. Динаміка чисельності / В. Кабузан, В. Наулко, Н. Чорна // Там само. — С.145—160.

Nationality and Linguystics Changes in Ukraine / Vsevolod Naulko, Stephen Rapawy // The Ukrainian Quarterly: — A Journal of Ukrainian and International Affairs. — New York, 1999. — Volume LV. — № 2. — P. 117—150.

З епістолярії Лева Биковського // Пам'ять століть. — 1999. — № 6. — С. 13—16.

To the Question about the Reservation of the ethical norms in the traditional Folk Culture of Ukraine // Ethics and Traditional Folk Culture: UNESO. Ustav lidove kulture ve Straznici, Republic Cheque. — 1999. — P. 103—106.

Формування молдавського етносу і сучасні етнічні процеси в Україні // Молдавани України: історична ретроспектива і сучасність: — Матеріали міжнар. наук.-практ. конф., 25—26 лютого 1999 р. — О., 1999. — С. 22—29.

У кожного своя пісня // Етногр. Буковини. — Чернівці, 1999. — Т. І. — С. 9—14.

Етнографічні матеріали в архівосховищах Російської Федерації // Актуальні проблеми сучасного джерелознавства: Матеріали укр.-рос. наук. семінару. — К.; С.Пб, 1999. — С. 77—80.

Незабутній Рильський // Пам'ять століть. — 2000. — №1/2. — С. 56—58.

Австрійці і німці українського Закарпаття // Буковинськй іст. етногр. вісник. — Чернівці, 2000. — Вип. 2. — С. 45—47.

Сучасний етнонаціональний розвиток України. Етнополітика: освіта і культура // Етноси України: Альманах 2000. — К., 2000. — С. 5—8.

Сучасний етнонаціональний розвиток України // Корейський світ. // Там само.

Сучасний етнонаціональний розвиток України // Німецький світ // Там само.

Сучасний етнонаціональний розвиток України // Тюркський світ // Там само.

Думки і спогади про часопис етнографів і фольклористів // НТЕ. — 2000. — № 4. — С. 129—131.

Численность и территориальное размещение украинцев в XVIII—XX веке // Украинцы. — М., 2000. — С. 71—80.

До питання етнічної ідентифікації русинів // Україна на межі тисячоліть: етнос, нація, культура. К., 2000. — Кн. 1—2. — С. 199—207.

Тенденції розвитку етнонаціональних процесів і міжетнічних взаємин в Україні на сучасному етапі (за матеріалами етносоціальних досліджень) / В. Наулко, В. Кривцова // Проблеми міграції. — 2000. — №1. — С. 28—36.

Формування етнічного складу населення Півдня України в останній чверті XVIII ст. — другій половині XIX ст. // Буков. іст.-етногр. вісник. — Чернівці, 2001. — Вип. 3. — С. 77, 78.

Питання української етнографії в епістолярній спадщині Ф. К. Вовка / В. Наулко, Н. Руденко // Пам'ять століть. — С. 111—115.

Листи Л. С. Берга до Ф. К. Вовка // Схід—Захід (історико-культурологічний збірник) — Х., 2001. — Вип. 3. — С. 149—165.

Листування Б. Грінченко — Ф. Вовк // Старожитності Південної України. — Запоріжжя, 2001. — Вип. 7.

Листування М. Грушевський — Ф. Вовк // Листування Михайла Грушевського. Т. II. — Серія: Епістолярні джерела Грушевськознавства. — К.; Нью-Йорк; Париж; Л.; Торонто, 2001. — С. 94—101, 351—376.

Передмова // *Наулко В., Кияк Т.* Етнонаціональні процеси в Україні: історія та сучасність. — К., 2001. — С. 3—7.

Співвідношення понять «нація — етнос» в аспекті державотворення України // Там само. — С. 8—13.

Динаміка етнічного складу населення України в XX ст. // Там само. — С. 46—69.

Тенденції розвитку етнонаціональних процесів в Україні на сучасному етапі за матеріалами етносоціальних лосліджень. // Там само. — С. 70—89.

До питання українсько—чеських взаємин: листи Любора Нідерле і Ченека Зібрта до Ф. Вовка (Волкова) // Слов'янські культури в європейській цивілізації. — К., 2001. — С. 206—242.

Історико-культурна спадщина Запорозького козацтва в епістолярії Ф. К. Вовка і його дописувачів // Наук. зап.: зб. праць / Ін-т укр. археографії та джерелознавства ім. М. Грушевського НАН України. Запор. відділення — К., 2001.— Т. 6. — С. 305—309.

Листування Федора Вовка з Володимиром Гнатюком. — Л.; К., 2001. — С. 3—5, 190—214.

Листи Зенона Кузелі до Федора Вовка // Борисфен. — 2001. — №11 (125). — С. 6—8.

До питання українсько-чеських взаємин: листи Любора Нідерле і Ченека Зібрта до Ф. Вовка (Волкова) // Ukrajinistika na prahu nového stoleti a tisičileti. — Problemy jazika, literatury, kultury. — Sbornik příspévků. — Olomouc, 2001. — С. 263—268.

Замість післямови // *Чорний С.* Українці в Євразії. — К., 2001. — С. 177—179.

Листування Павла Рябкова з Федором Вовком // Південна Україна XVII — XIX століття:

Зап. Наук.-досл. лабор. Історії Півд. України ЗДУ. — 2001. — №6. — С. 105–125.

Питання походження народів і дипломатія // Україна дипломатична. — К., 2002. — Вип. II. — С. 81–90.

Альбоми Д. П. де ля Фліза як джерело етнографічного дослідження України // Діалог. Україна і Франція. — 2002. — С. 130–133.

Листування Ф. К. Вовка (Волкова) з російськими вченими // Вісник Київ. ін-ту «Слов'янський університет» Вип. 12. — К., 2002. — С. 196–199.

Листування М. Ф. Біляшівський — Ф. К. Вовк // Старожитності Південної України. — Вип. 8. — Запоріжжя, 2002.

Сучасний етнонаціональний розвиток України // Етноси України: Альманах 2000. Єврейський світ — 2001. — С. 48.

До 80-річчя професора Аркадія Жуковського // Українська археографія. Щорічник. — Вип. 7. — К., 2002. — С. 7–10.

Етнологія народів світу // Навч. метод. комп. дисципліни. — К., 2003.

Дем'ян де ля Фліз. Лікар, етнограф, краєзнавець // Народжені Україною. — К., 2003. — С. 534–535.

Етнодемографічний розвиток людства і Україна // Рідна школа. — 2003. — № 10. — С. 44, 45.

Етнічний склад населення Таврійської губернії за архівними джерелами. — Душею завжди з Україною. Пропам'ятний збірник на пошану українського правника і політолога В. Ю. Даниліва. — К.; Торонто, 2003. — С. 323–332.

Євреї у контексті сучасних етнічних процесів в Україні // Людина і політика. — 2003. — №3. — С. 3–12.

Альбоми Д. де ля Фліза як джерело дослідження історії та культури українського народу // Мистецтвознавство, фольклористика та етнологія слов'янських народів. XIII Міжн. з'їзд славістів (Любляна, Словенія). Доповіді. — К., 2003. — С. 195–202.

Вчений надзвичайно широкого профілю / В. І. Наулко, О. О. Франко // Історичний календар — 2003. — С.295–301.

Особливості традиційного одягу греків Українського Надазов'я в аспекті міжетнічних взаємин / В. Наулко, І. Пономарьова // Вісник Київського славістичного університету. Серія «Історія». — Вип. 14. — К., 2003. — С. 115–132.

Листування Любора Нідерле з Федором Вовком (Нові віднайдені листи) // Вісник Київського славістичного унівкрситету. Серія «Історія». — Вип. 14. — К., 2003. — С. 283–300.

«Від Сяну і по Дон русин всюди автохтон» // Український керамологічний журнал. — 2003. — №4. — С. 15–21.

Этнологическая наука в Украине за годы независимости // Этнографическое обозрение. — 2003. — №6. — С. 40–48.

XIII Міжнародний з'їзд славістів / В. Наулко, В. Захаржевська // Вісник НАН України. — 2003 — №10. — С. 82–87.

Релігійна тематика в творчій спадщині Де ля Фліза / В. Наулко, В. Старков // Вісник Київського славістичного університету. Ювіл. вип., присв. 10-річчю КСУ. — К., 2003. — С. 48–54.

Етнодемографічний розвиток людства і слов'янський світ // Там само. — С. 18–28.

Листи Зенона Кузелі до Ф. К. Вовка // Питання стародавньої історії, археології й етнології: зб. наук. праць Чернівецького національного університету. — Чернівці, 2002. — Т. 1. — С. 189–209.

Матеріали Кабінету нацменів Етнографічної комісії ВУАН як джерело дослідження міжетнічних взаємин в Україні / В. Наулко, Н. Руденко // Пам'ять століть — 2003. — №5. — С. 107–112.

Коріння та крона населення України. Бібліотека шкільного світу. Країнознавство. Географія. Туризм. Бібліотека. — К., 2003. — С. 37–54.

Етнодемографічний розвиток людства і Україна // НТЕ. — 2003. — №5–6. — С. 22–26.

Давні кримсько-татарські поселення в Україні // Україна–Туреччина: минуле, сучасне, майбутнє: зб. наук. праць. — К., 2004. — С. 91–93.

Листи М. Сумцова до М. Грушевського / В. І. Наулко, Д. М. Семко // Університет. — К., 2004. — № 2. — С. 117–128.

Сучасна культура. Республіка Польща. Країнознавство. Навч. посіб. / В. І. Наулко, Д. М. Семко. — К., 2004. — Вип. 2. — С. 36—44,

Сучасна культура. Чеська Республіка. Країнознавство. Навч. посіб. / В. Наулко, Н. Руденко. — К., 2004. — Вип. 2. — С. 85—93.

Сучасна культура. Словацька Республіка. Країнознавство. Навч. посіб. — К., 2004. — Вип. 2. — С. 138—147.

Листування Костянтина Харламповича та Михайла Грушевського (липень—грудень 1927 р.) // Історичний журнал. — 2004. — № 5. — С. 77—85.

Нові віднайдені листи Любора Нідерле до Федора Вовка // Ukraincia I. Soucasna ukrajinistika. — Olomouk, 2004. — С. 385—397.

Листи Р. Кайндля до М. Грушевського // Університет. — К., 2005. — № 2 (4). — С. 42—49.

Листи М. Кордуби до М. Грушевського та Ф. Вовка / Упоряд., авт. передм. та комент. В. Наулко і В. Старков // Старожитності Південної України. — Запоріжжя, 2005. — Вип. 14.

Листи С. Рудницького до М. Грушевського // Історичний журнал. — 2005. — №3. — С. 85—97.

Листи Зенона Кузелі до Михайла Грушевського / Упоряд., авт. передм. і комент. В. Наулко і В. Старков // Старожитності Південної України. — Запоріжжя, 2005. — Вип. 11.

Листи М. Кордуби до Ф. Вовка // Університет. — 2005. — № 4(6). — С. 67—75.

Листи І. Л. Шрага до М. С. Грушевського / В. І. Наулко, Д. М. Семко // Вісник Київського славістичного університету — К., 2005. — Вип. 23. — С. 236—266.

Листи Олександра Русова до М. С. Грушевського // Праці центру пам'ятникознавства. — К., 2005. — Вип. 7. — С. 189—222.

The Dynamics of the ethnical structure of population of Ukraine during XX century: historical and economic aspect // The international economic conference «Identity, Globalization and Universality in the Eastern and Central European...» — «Lucian Blaga» University of Sibiu — Sibiu, may 2006. — Vol. I. — P. 469—474.

Interdemographic Processes in Present-day Ukraine // 20th International Congress of Historical Sciences. International Commission for Historical Demography (A1013). University of New South Wales. — Sydney, 2006.

Сучасний етнонаціональний розвиток слов'янських народів // Університет. — 2006. — №2 (10). — С. 34—38.

Листування М. Грушевського з видатними науковцями та народознавцями (до 140-ї річниці від дня народження М. С. Грушевського) / В. Наулко, Д. Семко // Університет. — 2006. — № 3 (11). — С. 55—66.

Листування М. Грушевського з видатними науковцями та народознавцями (до 140-ї річниці від дня народження М. С. Грушевського) / В. Наулко, Д. Семко // Університет — 2006. — № 4 (12). — С. 6—25.

Листування Михайла Грушевського з видатними науковцями та народознавцями (до 140-ї річниці від дня народження М. Грушевського) / В. Наулко, Д. Семко // Університет. — 2006. — №5 (13). — С. 13—18.

Листи Любора Нідерле до Михайла Грушевського // Український археографічний щорічник. — К., 2006. — Вип. 10—11. — С. 631—639.

Людина, яка мужньо долає життєві перешкоди (до 80-річчя від дня народження В. Т. Зінича // НТЕ. — 2006. — № 5. — С. 106—110.

Наукова діяльність і реалії життя // Человек в истории и культуре: сб. науч. работ в честь 70-летия В. Станко. — О.; Терновка, 2007. — С. 29—32.

Роздуми про минуле і сучасне // Університет. — 2007. — №2. — С. 5—11.

Ще раз про творчу спадщину Д. П. де ля Фліза // Пам'ятки. Архівний щорічник. — 2007. — Т. 7. — С. 361—367.

Цікава і потрібна, але не безпомилкова праця. Рец. на монографію В. Кабузана «Украинцы в мире...» (М., 2006) // Університет. — 2007. — №3. — С. 109—113.

Домінік П'єр де ля Фліз: основні етапи життя і творчої діяльності (до 220-річчя від дня народження) // Вісник Київського славістичного університету. — К., 2007. — Вип. 32. — С. 209—213.

Сучасні тюркські етноси в Україні // Університет. — 2007. — №4. — С. 23—29.

38-й Міжнародний конгрес Азії та Північної Африки // Університет. — 2007. — №5. — С. 5, 6.

Незабутні зустрічі з Оленою Станіславівною Компан // Історик О. Компан. Матеріали до біографії. — К., 2007. — С. 515—517.

Скільки батьків у етнології, або рецензія на підручник В. Кафарського і Б. Савчука «Етнологія»? (К., 2006) // Університет. — 2007. — №6. — С. 106—112.

Спогади про будинок на розі Лютеранської і Круглоуніверситетської // Київський альбом. Історичний альманах. — К., 2007. — Вип. 5. — С. 68—74.

Населення і людський розвиток. Національний атлас України. — К., 2007. — С. 244, 245 (Співавтор і експерт з наукового, технологічного й інформаційного змісту блоку «Населення». — С. 244—305).

Тюркська людність у сучасній Україні // Українська культура: з нових досліджень / Зб. наук. статей на пошану С. Павлюка з нагоди його 60-ліття. — Л., 2007. — С. 184—190.

Навчально-методичний комплекс спецкурсу «Сучасна культура слов'янських країн». — К., 2008.

Навчально-методичний комплекс спецкурсу «Сучасні етнонаціональні процеси в країнах слов'янського світу». — К., 2008.

Вступне слово / В. Наулко, Н. Зіневич // Наукові записки ІУАД НАНУ. Т. 15. Тематичний випуск «Роми України: із минулого в майбутнє». — К., 2008. — С. 10—15.

Етнічна ідентифікація і статистичний облік ромів України // Наукові записки ІУАД НАНУ. Т. 15. Тематичний випуск «Роми України: із минулого в майбутнє». — К., 2008. — С. 335—343.

Актуальні проблеми етнографії. Сучасний етнічний склад населення України // Наук. часопис НПУ ім. М. П. Драгоманова. Серія 6. Істор. науки. — К., 2008. — С. 3—6.

Роми в Україні (До Міжнародного дня ромів) // Університет. — 2008. — № 2. — С. 5—10.

Українська етнологія: вчора, сьогодні, завтра // Університет. — 2008. — № 3. — С. 5—12.

Спорт в античних містах Північного Причорномор'я (назустріч XXIX Олімпійським іграм у Пекіні) / О. Гречанюк, В. Наулко, В. Старков // Університет. — 2008. — № 3. — С. 32—39.

З історії українсько-французьких наукових зв'язків. Листи французьких антропологів до Ф. К. Вовка (Волкова) // Університет. — 2008. — № 4. — С. 5—18.

Дні науки Республіки Македонія в Україні // Університет. — 2008. — № 4. — С. 114, 115.

Листування Федора Вовка з Володимиром Шухевичем (1901—1907 рр.) // Вісник Київського славістичного університету. — 2008. — № 38. — С. 214—217.

Проблеми сучасної славістичної науки. XIV Міжнародний з'їзд славістів // Університет. — 2008. — № 5. — С. 5—8.

Динаміка етнічного складу населення Криму // Університет. — 2008. — № 5. — С. 20—25.

Сучасний етнонаціональний розвиток країн слов'янського світу // Слов'янські обрії: збірн. наук. праць. Вип. 2 / НАН України. Український комітет славістів. Нац. б-ка України ім. В. І. Вернадського. — К., 2008. — С. 473—481.

Бібліографія основних наукових праць В. Наулка // Університет. — 2008. — № 6. — С. 110—118.

Загальний перелік публікацій В. Наулка на грудень 2008 р. налічує понад 500 назв.

Див.: Наулко Всеволод Іванович. Бібліографія вчених України. — К., 2003. — 80 с.

ЗМІСТ ЖУРНАЛУ «НАРОДНА ТВОРЧІСТЬ ТА ЕТНОГРАФІЯ» ЗА 2008 РІК

Питання теорії та методології

Розвідки і матеріали

З історії вітчизняної науки

Із зарубіжної етнології

З архівів, колекцій та рідкісних видань

Музична фольклористика

Наука і сучасність

Польові етнографічні дослідження

Рецензії та анотації

Свята й обряди

Трибуна молодого дослідника

Хроніка

Ювілеї та пам'ятні дати

Спецвипуск «Болгарська етнологія»

I. Фольклорний ентитет народної культури

II. Історіографія. Архіви

III. Світ болгарського фольклору

IV. Сучасний стан фольклорної традиції

Спецвипуск «Ізраїльська етнологія»

I. Творення та репрезентація «національного дому» (релігія, мова, звичаї та обряди)

II. Освоєння довкілля і формування образу «нового» єврея

III. Етнічні, мовні та релігійні спільноти